Pierre Hadot (n. 1922) este, începînd din 1991, profesor onorific la College de France. Cercetările sale s-au concentrat în special asupra raporturilor dintre elenism şi creştinism, apoi către mistica neoplatonică şi filosofia epocii elenistice. Acum s-au îndreptat spre o descriere generală a fenomenului spiritual care este filosofia. Printre lucrările sale importante: *Plotin ou la simplicite du regard* (ed. I, Pion, 1963, ed. IV, Gallimard, 1997); *Exercises spirituels et philosophie antique* (ed. I, 1981, ed. III revizuită, 1983); *La citadelle interieure, Introduction aux Pensees de Marc Aurele,* Fayard, 19,92; traduceri din Plotin (3 volume, altele în pregătire, Cerf, 1988, 1990, 1994). Lista selectivă a lucrărilor lui Pierre Hadot este prezentată la pp. 21-23-

Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iaşi
Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111
(032) 217440 (distribuţie)
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:
HADOT, PIERRE
Ce este filosofia antică? I Pierre Hadot;
trad. din limba franceză: George Bondor,
Claudiu Tipuriţâ - Iaşi; Polirom, 1997
336 p.; 19 cm. - (Plural, Eseu) Tit. orig. (fre.): *Qu'est-ce que la philosophie antique?*
I. Bondor, George (trad.) II. Tipuriţâ, Claudiu (trad.)
ISBN: 973-683-008-x
CIP: 14(3) . Prinţed ini ROMÂNIA
Carte editată_ cu sprijinul Fundaţiei Soros pentru o Societate Deschisă

Pierre Hadot

CE ESTE FILOSOFIA ANTICĂ?

Traducere de
George Bondor şi Claudiu Tipuriţă Prefaţă de Cristian Bădiliţă

POLIROM
IAŞI 1997

Prefaţă împăcarea cu filozofia

În zilele noastre există profesori
de filozofie, iar nu filozofi
Thoreau, *Waldert*

Publicată la sfîrşitul anului 1995, cartea de faţă a devenit peste noapte *best seller-u* Franţei, epuizîndu-şi primul tiraj în numai cîteva săptămîni. Confraţii maliţioşi obişnuiau să spună: „Ultimul Hadot s-a vîndut mai bine chiar decît *L'Equipe"* (cel mai citit ziar de informaţii sportive). Succesul de librărie şi de public nu poate fi pus, în chip simplist şi dispreţuitor, pe seama snobismului funciar al francezilor. Realmente se simte în Franţa de astăzi o creştere uluitoare a interesului pentru filozofie, o înmulţire a spaţiilor publice în care se discută cu ardoare, dusă uneori pînă la ridicol, despre fericire, despre moarte, despre sensul vieţii şi despre mîntuire (altfel spus, despre adevăratele subiecte ale filozofiei, neuniversitare). Asistăm, după părerea mea, la un fenomen cu totul aparte în istoria acestui veac şi poate a ultimelor două milenii creştine: filozofia îşi redobîndeşte pe zi ce trece, în modul cel mai palpabil cu putinţă şi fără complexe, autonomia princiară' pe care o avusese odinioară în secolul lui Socrate. Aşa-zisele „cafenele filozofice", din ce în ce mai răspîndite pe malurile Senei, nu reprezintă o simplă modă, trecătoare ca orice modă pariziană, după cîteva sezoane. Proliferarea lor dă seama, pe de o parte, de adîncimea crizei psihologice occidentale, propunînd însă, pe de altă parte, soluţia cea mai directă: rezolvarea acestei crize prin căutarea individuală şi ne-„specializată" a adevărului. Omul occidental a îndrăznit, în ultima vreme, un lucru pe cît de simplu pe atît de temerar: să se ia de piept cu acea prejudecată milenară care spune că filozofia constituie fieful unor „specialişti", domeniul privilegiat al unei „nomenclaturi a spiritului". Putem să fim ori să nu fim de acord cu legitimitatea acestui fenomen, aţîţat şi de o publicitate dezlănţuită.

1. Deşi fatalmente îmbibată de izul „democratic".

Existenţa lui rămîne, însă, indiscutabilă. Nu vreau să dezvolt prea mult acest subiect - mă limitez la a spune că valul „cafenelelor filozofice", precum şi celebritatea unor filozofi precum Hadot, Ferry ori Sponville (ce pot fi caracterizaţi ca nişte „trâirişti moralişti") proclamă, indirect, dar ferm, falimentul celor două demagogii „tradiţionale" •. demagogia catolică şi cea marxistă. Omul occidental simte, în special după prăbuşirea regimurilor comuniste din Estul Europei, că marxismul nu este, în fapt, decît o doctrină fără acoperire practică, o ideologie care nu poate deveni decît o praxio-logie monstruoasă. Aşa cum mai înainte simţise că doctrina creştină însăşi, în versiune catolică, era departe de a da sens plenar existenţei. Filozofia adună astfel, în matca ei părăsită de atîtea sute şi sute de ani, mai multe categorii de nemulţumiţi. Rostul ei pare a nu mai fi pus astăzi, nici în glumă, nici în serios, la îndoială.

Cazul Hadot

Destinul lui Pierre Hadot mi se pare dintre cele mai adecvate pentru a exemplifica observaţiile făcute mai sus. întîi cîteva date biografice; pe urmă, o survolare a publicaţiilor sale; la sfîrşit, o încercare discretă de a pătrunde sensul vieţii unui iubitor contemporan de înţelepciune.

Autorul cărţii *Ce este filozofia anticar*[1] s-a născut în 1922, făcînd parte din generaţia cea mai profund marcată, aş spune chiar traumatizată, de cel de-al doilea război mondial. Educaţia religioasă căpătată în copilărie îşi va face, şi ea, resimţit ecoul de-a lungul întregii vieţi[2]. Studiază teologia şi filozofia la Reims şi Paris, intrind de foarte tînăr în raza de fascinaţie a existenţialismului, prima filozofie, după Nietzsche, care pune în chip imperios problema acordului între discurs şi trăirea filozofică. Aşadar două sînt curentele care intersectează destinul tînărului Hadot: pe de-o parte, neotomismul (prin cei mai de seamă reprezentanţi ai săi, Maritain şi Gilson), pe de altă parte, existenţialismul (prin Heidegger,

2. Mâ folosesc, pentru acest scurt subcapitol biografic, de datele şi mărturiile conţinute în interviul „Filosofia - un mod de a trăi", acordat de Pierre Hadot lui Bogdan Mihai Mandache şi publicat în *Filosofia- aventura unui discurs,* editura Cronica, Iaşi, 1996, pp. 75-82. Unele informaţii le deţin de la Pierre Hadot însuşi.

Camus, Sartre, dar şi Gabriel Marcel ori Georges Friedmann. autorul splendidei cărţi *Putere şi înţelepciune,* în care apar numeroase teme marceliene). Neotomismul, prin distincţia pe care o face între esenţă şi existenţă, constituie de fapt anticamera existenţialismului.

Anii studenţiei vor primi alte influenţe: „Studiind la Sorbona în 1946 şi 1947, am descoperit pe Bergson, existenţialismul şi marxismul, trei modele care au influenţat puternic concepţia mea filozofică: bergsonismul nu era o filozofie abstractă şi conceptuală, ci se prezenta ca o nouă manieră de a vedea lumea, de a transforma percepţia; existenţialismul /.../ m-a făcut să iau cunoştinţă deopotrivă de angajamentul meu în experienţa corpului, a percepţiei şi în viaţa socială; în sfîrşit, marxismul propunea un model de filozofie în care teoria şi praxisul erau intim legate, în care viaţa cotidiană nu era niciodată separată de reflecţia teoretică. Alte influenţe au fost Montaigne, citit în adolescenţă, şi Rilke"[3].

Parcurgînd lista (extrem de bogată) a lucrărilor publicate pînă la această oră de Pierre Hadot, se pot depista cîteva recurenţe[4]: interesul constant şi simultan arătat teologiei şi filozofiei; frecventarea tuturor marilor filozofi europeni, de la grecii Antichităţii pînâ la contemporani; conturarea unei paradigme personale a filozofiei, caracterizată de prevalenta vieţii înţelepte asupra discursului filozofic (Socrate, epicureis-mul, stoicismul, scepticismul, Marcus Aurelius, Plotin, filozofia creştină - Origene, Marius Victorinus, Augustin *et al.* -, Thoreau, Nietzsche, Schopenhauer, Wittgenstein, Bergson, Louis Lavelle); insistenţa asupra cîtorva teme: convertirea; figura înţeleptului; revalorizarea şi reactualizarea exerciţiilor spirtuale din Antichitate; filozofia ca „terapie a sufletului"; moştenirea practicii filozofice de către creştinism; dispariţia filozofului adevărat în epoca modernă şi înlocuirea lui cu profesorul de filozofie, „funcţionarul docil al Universităţii" (după o expresie a lui Schopenhauer), care *e plătit* pentru a livra elevului cîteva noţiuni abstracte, pur tehnice, fără nici o legătură cu adînca realitate a vieţii.

3. *Op. cit.,* p. 76.
4. Concluziile acestea se întemeiază pe lectura sistematica a mai bine din trei sferturi din opera lui Pierre Hadot, care cuprinde, pe lîngâ amplele cărţi personale şi eruditele ediţii, zeci de studii, articole, prefeţe şi recenzii.

Pierre Hadot însuşi a fost multă vreme profesor de filozofie la prestigioasa Ecole Pratique des Hautes Etudes (1964-1982), după ce vreme de cincisprezece ani a lucrat la C.N.R.S. Cariera didactică, „profesională" i s-a împlinit prin alegerea, în 1983, la College de France. în lecţia inaugurală, proaspătul ales îşi trasează cu modestia-i devenită deja proverbială autoportretul: „Pentru a-mi atrage alegerea din partea dumneavoastră aveam puţine calităţi care, de obicei, permit intelectualilor noştri să fie remarcaţi, iar disciplina mea nu era dintre cele la modă acum. Eram, într-un fel, cum spuneau romanii, un *homo novus,* nefăcînd parte din acea nobilime intelectuală al cărei principal titlu este, în mod tradiţional, acela de fost elev al Şcolii Normale Superioare, în plus, nu am acea autoritate liniştită pe care ţi-o conferă folosirea şi stăpînirea idiomurilor vorbite în prezent în Republica Literelor. Limbajul meu, cum veţi vedea şi astăzi, e complet străin de manierismul cultivat în ziua de azi atunci cînd se vorbeşte despre ştiinţele uname." Deşi profesor de filozofie, Pierre Hadot nu şi-a refulat nici o clipă vocaţia de filozof, mai precis, n-a căutat să-şi potolească, din calcule profesionale, fervoarea practicii

filozofice. Dinlăuntrul universității a aruncat mereu anateme împotriva depersonalizării, tehnicizării şi abstractizării acestui „mod specific de a trăi" care este filozofia, împotriva pretențiilor Universității de a acapara, printr-un reducționism paranoic, o formă a vieții situată, prin esență, la polul opus dogmelor moarte universitare. Filozofia, nu oboseşte Pierre Hadot să o repete, reprezintă mai întîi de toate un „mod specific de a trăi" şi abia după aceea un anumit tip de discurs teoretic. Miza cărților, articolelor şi studiilor sale din ultimii douăzeci de ani o constituie tocmai revalorizarea *acestui* tip de filozofie, trăită efectiv şi plenar, iar nu redusă la un soi de manierism conceptual cu pretenții ştiințifice. Filozofia modernă şi contemporană, cu puține, dar importante excepții, stă sub blestemul narcisismului spiritual. De aceea, pentru a recupera chipul adevăratei filozofii trebuie să spargem oglinda seducătoare a discursului modern şi să recuperăm şinele însuşi al Antichității. Frecventarea şcolilor şi a înțelepților din vechime reprezintă un fel de cufundare psihică în apele subconştientului colectiv, de unde, cu ajutorul anumitor exerciții spirituale, filozoful încearcă sâ-şi aducă la suprafață şinele împlinit. Prin urmare, în buna şi pura tradiție filozofică antică, Pierre Hadot pune la dispoziția cititorilor săi diferite

rețete, pierdute sau numai uitate, pentru exersarea întru înțelepciune. Declicul s-a produs în 1970: „atunci am resimțit tot mai acut că numai epicureismul şi stoicismul puteau întreține viața spirituală a timpului nostru şi a mea de asemenea. /... / Am constatat că asistăm la o creştere, la o ' revenire a interesului crescînd printre cititorii celor două filozofii"[3]. Putem considera aşadar anul 1970 ca fiind anul „convertirii" totale a profesorului de „filozofie" Ia filozofie, întruchipată în cele două moduri antice de a trăi. Rezultatul livresc al acestei convertiri îl constituie splendida lucrare *Exercices spirituels et philosophie antique,* ajunsă deja la a treia ediție. Dar să nu trecem prea repede peste perioada premergătoare şi pregătitoare! Pierre Hadot mărturiseşte: „în anii 1942-1946 mă interesam de metafizică şi mistică sub toate formele sale: creştină, musulmană, hinduistă şi neoplatonică. Acest interes pentru mistică m-a îndreptat către Plotin." Iar în altă parte, analizîndu-şi singur traseul spiritual: „Deci în 1946 (la 24 de ani, n.n.) credeam în mod naiv că aş putea retrăi experiența mistică plotinianâ; mi-am dat, însă, seama că nu era decît o iluzie. Concluzia cărții mele *Plotin ou la simplicite du regard*[6] lăsa deja să se înțeleagă că ideea unui spiritual pur este greu de stăpînit." Ideea neputinței de a atinge în această viață uniunea mistică ori starea de înțelepciune desăvârşită va deveni una dintre obsesiile lui Pierre Hadot. O regăsim şi în *Ce este filozofia antică?,* dezvoltată în legătură cu figura lui Socrate: „Precum Kierkegaard, creştinul care dorea să fie creştin, dar care ştia că numai Hristos este creştin, filozoful ştie că nu-şi poate atinge modelul şi că nu va ajunge niciodată să fie în întregime ceea ce-şi doreşte să fie. Platon instaurează astfel o distanță insurmontabilă între filozofie şi înțelepciune. Filozofia se defineşte deci prin ceea ce-i lipseşte, adică printr-o normă transcendentă care-i scapă, dar pe care, totuşi, o posedă într-un anume fel, după celebra formulă pascalianâ, atît de platonicianâ: -Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit»" . Din ultimele două citate se vede limpede că, pentru Pierre Hadot, înțelepciunea, ca şi trăirea mistică, nu se poate atinge, decît foarte rar şi pentru

5- *Filosofici — aventura unui discurs,* p. 77.

6. Prima ediție a cărții despre Plotin a fost publicată în 1963. Ediția românească, revăzută şi amplificată, va apărea în curînd Ia editura Polirom.

7. *Ce este filozof ia antică?,* pp. 75-76.

un scurt răstimp, în această viața. Omului care a înțeles imposibilitatea îndumnezeirii totale pe pămînt îi râmîn două posibilități: religia (practicarea credinței) şi filozofia (practicarea virtuților). Pierre Hadot, în ceea ce-l priveşte, a ales a doua cale, revalorizînd existențial doctrinele Antichității. Plecînd de la Socrate, el şi-a alcătuit, cum spuneam la început, o tradiție personală în care se regăsesc Plotin, Marcus Aurelius, Montăigne, Goethe, Thoreau ş.a.m.d. Despre aceştia toți a scris pagini de neuitat. Totuşi, pe doi dintre ei i-a frecventat şi cu mai multă fervoare decît pe ceilalți: este vorba despre Marcus Aurelius şi Plotin. Despre cel dintîi a scris o carte uluitoare, cu titlul împrumutat de la Sfînta Tereza din Âvila: *La citadelle interieure. Introduction aux Pensees de Marc Aurele* (1992). Acum pregăteşte o nouă ediție a *Gîndurilor despre sine însuşi,* însoțită de traducere şi note, pentru Belles Lettres. Lui Plotin i-a consacrat, cum am văzut, prima carte (din 1963), iar de zece ani lucrează la o nouă traducere a *Eneadelor,* în ordine cronologică, alta decît ordinea impusă tratatelor de către Porfir.

în paginile următoare voi lărgi oarecum sfera meditațiilor, încercînd să arăt că portretul interior al lui Pierre Hadot emană, precum vechile statui greceşti, din blocul de marmură al unei tradiții pe care filozoful a ştiut să o supună cu blîndețe. în plus, sper să arăt cum destinul filozofiei europene, aşa cum îl vede autorul nostru, reflectă cu o fidelitate, desigur inconştientă (deci cu atît mai interesantă), fragmente din destinul său personal.

Destinul filozofiei

^Filozofia antică poate fi cel mai simplu şi mai adecvat definită ca „un mod de viață" dublat de un anumit discurs, de o anumită viziune ori reprezentare a lumii! Supărările pe ceea ce a ajuns să se numească astăzi „filozofie", absolut justificate, sînt artificial întreținute prin perpetuarea unei imagini fără nici o legătură cu realitatea originară^ Căci, 'pentru grecul din vremea lui Socrate, termenul de *philoso-phia* însemna cu totul altceva decît înseamnă corespondenții termenului respectiv în limbile moderne* Şi nu de puține ori aplicarea grilelor moderne filozofilor antici are consecințe, dacă nu catastrofale, cel puțin penibile. Filozofia antică trebuie frecventată la sursă, în contextul ei cultural-istoric şi

nu în ultimul rîncl cu o minimă doză de respect şi bună cuviinţă. Altfel rămînem în afara ei, prinşi în propriile noastre mreje, ca-ntre tentaculele unei caracatițe interioare. Pierre Hadot descrie pe o jumătate de pagină chipul sluţit cu care filozofia (antică sau filozofia pur şi simplu) se plimbă astăzi prin amfiteatrele şi sălile de curs ale Universităţilor. Studenţii „au impresia că toţi filozofii studiaţi de dînşii şi-au dat silința să inventeze, fiecare într-un chip original, o nouă construcţie sistematică şi abstractă, hărăzită să explice, într-un fel sau altul, universul, ori, dacă e vorba despre filozofii contemporani, că aceştia au căutat să elaboreze un discurs nou asupra limbajului. Din aceste teorii pe care le-am putea numi «filozofie generală», decurg, în aproape toate sistemele, doctrine sau critici ale moralei, care-şi trag într-un fel consecinţele, pentru om şi pentru societate, din principiile generale ale sistemului, invitîndu-ne astfel să. ne alegem un anumit tip de viaţă, să adoptăm un anumit mod de a ne comporta. Problema de a şti dacă alegerea unui tip de viaţă va fi efectiv e o problemă secundară, accesorie. Ea nu intră în perspectiva discursului filozofic"[8]. Am ales special citatul de mai sus pentru a arăta cititorului de bună credinţă ce *nu* este filozofia antică şi pentru a-l scutura de unele prejudecăţi pernicioase. Cartea lui Pierre Hadot declanşează, ca orice carte cu adevărat importantă, mecanismul atît de imprevizibil a ceea ce putem numi o „convertire laică".

♦ Prin ce se defineşte, aşadar, filozofia, aşa cum o exersau cei din vechime? în primul rînd ea avea o funcţie formativă, iar nu informativă* Pierre Hadot preia şi adînceşte observaţiile unui Goldschmidt, Jaeger, Rabbow sau ale repezen-tanţilor aşa-zisei „şcoli de la Tubingen". După interpreţii filozofiei antice amintiţi mai sus (axaţi în special pe dialogurile platonice),'miza filozofiei în Antichitate era cu totul alta decît pare a fi ea după aceea, pînă în zilele noastre:

Filozofia lui Platon nu constă în a construi un sistem teoretic al realităţii şi apoi a „informa" cititorii despre el, scriind o suită de dialoguri ce expun metodic sistemul respectiv, ci ea constă în „a forma", altfel spus a transforma indivizii, fâcîn-du-i să experimenteze, după exemplul dialogului la care cititorul are iluzia că asistă, exigenţele raţiunii şi, în final, norma binelui"[9]. Aşadar filozofia este trăire şi gîndire din

8- *Ce este filozofia antică?* 9. *Idem,* p. 101.

mers, căutare perpetuă a ceea ce a fost deja găsit, adică a unui adevăr interior, a unei „transcendenţe interioare" imposibil de definit, dar cu putinţa de experimentat. într-adevăr, j conceptul, cuvîntul, limbajul (tot ce ţine de teoria discursivă) | rămîne în urma faptului experimentat. Discursul, fie el şi filozofic, nu are capacitatea de a acoperi, de a reda cu fidelitate nuanţele şi intensitatea trăirii Mereu, în orice zonă a istoriei adevăratei filozofii rămîne o zonă de indicibil (şi ne amintim apoftegma tranşantă a lui Wittgenstein din finalul *Tractatusului logico-filozoflc*.- „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie sâ se tacă"). Trăirea filozofică, *praxis-u*, ţine de sfera apofaticului, a miracolului de nerostit.

Pierre Hadot *mai face o distincţie semnificativă, deloc gratuită - între filozofie şi înţelepciune, între filozof şi înţelept: filozofia este calea, înţelepciunea, starea ultimă spre care trebuie sâ tindem. înţelepciunea râmîne dezideratul permanent al filozofului exersat în filozofie, deziderat de puţine ori realizat în condiţiile vieţii pămînteşti. „înţelept e numai zeul", spune Socrate într-un dialog platonic. Filozof însă poate, ba chiar se cuvine să fie orice muritor. Filozofia este, subînţelegem noi, firescul unei vieţi cu rost.

Altă caracteristică a filozofiei antice (perfect camuflate în „sistemele" moderne) o constituie virtutea ei terapeutică. Prefaţînd o carte postumă a prietenului său, Andre-Jean Voelke, Pierre Hadot surprinde, cu o formulă memorabilă, . esenţa paradoxală a filozofiei: „Pentru sceptici, ca şi pentru "Wittgenstein, filozofia nu este decît o activitate temporară care permite accesul la o stare ulterioară, non-filozofică, unde nu mai există nici un fel de probleme şi unde ne putem regăsi liniştea interioară"[10]. Filozoful adevărat depăşeşte la un moment dat filozofia, reuşeşte să se rupă de toate „problemele" ei, lâsîndu-le în urmă ca pe un lest inutil, care l-ar incomoda în zborul lui către Binele suprem. Filozoful (ne amintim iarăşi de „mitul peşterii" din *Republica)* este bolnavul vindecat, care, tocmai pentru că ştie exact reţeta, pricinile bolii şi evoluţia ei, se pune la dispoziţia semenilor pentru a le da o mînâ de ajutor.

„Leacurile" întrebuinţate în timpul „regimului filozofic" sînt exerciţiile spirituale. Pierre Hadot a consacrat mai multe studii şi cărţi" exerciţiilor spirituale, demonstrind că Ignaţiu

10. *LaphilosophiecommetherapiedeVâme,* Fribourg-Paris, 1993, p. X.
11. Menţionăm doar pe cele mai importante: *Exercices spirituels et pbilosophie antique* şi *La citadelle interieure.*

de Loyola, care a făcut celebră expresia, n-a făcut decît să reactualizeze o tradiţie la fel de veche precum filozofia însăşi. Iată definiţia dată de autor: „Prin acest termen desemnez unele practici care puteau fi de ordin fizic, precum regimul alimentar, discursiv, precum dialogul şi meditaţia, sau intuitiv, precum contemplaţia, *şi* care, toate, erau destinate să opereze o modificare şi o transformare în insul practicant"[12]. Ca exemple de asemenea exerciţii spirituale, citez: atenţia *(prosoche),* meditaţia, amintirea Binelui, gîndul la moarte, lectura, dialogul, introspecţia.

în sfîrşit, dar nu în ultimul rînd, * filozofia antică este nesistematică, în sensul conferit acestui termen de către

modernitate. Menirea filozofului grec, de pildă, din secolul al IV-lea *î.Hr.,* nu este de a oferi viziuni abstracte asupra universului şi a omului, ci de a-şi îndruma discipolii, rezol-vîndu-le în mod concret problemele existenţiale. La un moment dat Porfir, excedat de regimul de viaţă impus de către Plotin, sau poate numai cuprins de o criză melancolică profundă, e sfătuit de către Maestru să petreacă o vreme în Sicilia. De acolo el trimitea regulat fişe clinice la Roma, primind cu promptitudine poveţele trebuincioase. Dar Plotin se ocupa cu aceeaşi fervoare de toţi elevii care-i fuseseră încredinţaţi: avea grijă nu numai de educaţia lor intelectuală, ci chiar de administrarea averii lor, lucru absurd pentru mentalitatea contemporană. Accentul pus pe concret face din filozofia antică un exerciţiu *kairotic.* Filozofia constituie un ac? care devine eficient (şi grecii nu dispreţuiau eficienţa, *opheleia,* preluată, de altfel şi de creştinismul platonician) întrucît se săvîrşeşte la *momentul potrivit.* Ne aflăm cu totul în afara paradigmei abstractizante, „sistematice" a filozofiei! Caracterul nesistematic nu constituie nici pe departe o carenţă sau o scădere. Dimpotrivă! El aparţine naturii originare a filozofiei pervertite ulterior într-un discurs găunos şi ineficient pe plan existenţial. „în operele filozofice ale Antichităţii -notează într-un loc Pierre Hadot - gîndirea nu se poate exprima după necesitatea pură şi absolută a unei ordini sistematice; ea trebuie să ţină tot timpul cont de nivelul interlocutorului, de momentul /ogos-ului concret în care se exprimă. /Fiecare *logos* este un -sistem-, dar toţi aceşti *logoi* scrişi de către un autor nu formează un sistem"[13]. Cine

12. Ce *este filozofia...*
13. ***Exercices spirituels...,*** p. 52.

interpretează pe Platon, de pildă, din această perspectivă, absolut eronată, a „sistemului", comite un act de necinste
intelectuală".

Iată aşadar cît de complexă şi în acelaşi timp „inedită" este filozofia antică şi ar trebui sâ fie filozofia cea de toate zilele, înarmat cu acest portret-robot, Pierre Hadot parcurge istoria culturii europene, de la Socrate pînâ la noi, încercînd să urmărească avatarurile, pervertite sau nu, ale filozofiei. * Antichitatea propune un tip de filozofie „completă", înţeleasă ca îmbinare între *praxis* şi *doxa,* ultima fiind secundară axiologic şi posterioară cronologic celei dintîi. Discursul urmează, nu anticipează modul de viaţă filozofic. Creştinismul, prin mesajul evanghelic, anulează ori măcar pune la îndoială legitimitatea funcţiei formative a filozofiei. Din perspectiva Noului Testament, toate şcolile Antichităţii sînt perimate, oferta lor nemaiavînd, în noua lume, nici o căutare. Filozofia, prin propaganda creştină reducţionistă, se reduce la un simplu discurs, ineficient atît pe planul existenţei cotidiene, cît şi pe cel al existenţei postume. Omul nu se poate mîntui decît prin convertire la religia lui Hristos şi la învăţătura Evangheliilor. Totuşi monahismul - care apare şi ca reacţie la numeroasele convertiri de formă de după 313 - preia din filozofia păgînă, aplicîndu-le noului regim, o mare parte din gama exerciţiilor spirituale. „în mare, se poate spune că monahismul, în Egipt şi în Siria, s-a născut în mediu creştin, spontan, fără intervenţia unui model filozofic. Primii monahi nu erau oameni cultivaţi, ci creştini care doreau să atingă desâvîrşirea prin practicarea eroică a învăţăturilor evanghelice şi prin imitarea vieţii lui Hristos. Ei şi-au preluat deci din Vechiul şi Noul Testament practicile întru desăvîrşire. Dar, sub influenţă alexandrină, sub aceea, mai îndepărtată, a lui Philon şi aceea mai apropiată a lui Clement şi Origene, magnific orchestrată de către capado-

14. Să spun doar că în şcolile Antichităţii tîrzii, Platon era citit după următoarea schemă formativ-ascensionalâ: etica *(Alcibiade I, Gorgias, Phaidon),* logica *(Cratylos, Theaitetos),* fizica *(Sofistul Politicul),* teologia *(Phaidros, Banchetul).* Pentru încununarea stagiului teologic se studia în amănunt *Philebos. Timaios* şi *Parmenide* constituiau „tratatele" recapitulative. „Platonizanţii" noştri supăraţi ar trebui să aibă curajul sâ trăiască în preajma *acestui* Platon o vreme, mai înainte de a lovi isteric şi ridicol cu bîta în baltă.

cieni, unele practici spirituale filozofice au fost introduse în spiritualitatea creştină şi monastică"[13].

în prelungirea afirmaţiei de mai sus se cuvine remarcat faptul că marii teologi de pînă în secolul al V-lea (de la Clement şi Origene pînâ la Synesius din Cirene) şi chiar mai încolo, numesc tipul de viaţă monahal, „viaţă filozofică". Altfel spus, prin atribuirea numelui de „filozof" monahului aflat pe calea desăvîrşirii duhovniceşti, autorii respectivi (Sozomen foloseşte, şi el, foarte des această apelaţiune) reînnobilează, într-un fel, filozofia, rupînd-o însă de matca păgînismului. Raţionamentul este următorul: filozofia antică şi-a încheiat destinul; ea nu mai poate oferi soluţii viabile pentru noul tip de om şi de societate. De fapt, ea nici nu a reprezentat decît un surogat de filozofie. Adevărata, autentica filozofie este cea creştină, apărută ca mod de viaţă după întrupare. Creştinismul radicalizează astfel schisma apărută deja în sînul filozofiei de pe vremea primei sofistici[16] (în *Gorgias* falsa filozofie, a sofiştilor, este incriminată pe zeci de pagini). Acum însă, întreaga filozofie a Antichităţii - atît a lui Platon, cît şi a lui Gorgias - este trecută de partea inutilului, a minciunii şi a balivernei. Pe cadavrul ei lipsit de măreţie se ridică modul de viaţă creştin, singurul apt sâ îndrepte, să vindece şi să mîntuiască. Evul Mediu măreşte şi mai tare (vrînd să apropie, în fapt) prăpastia dintre teologie (modul de viaţă creştin) şi filozofie (slugă supusă fără crîcnire a celui dintîi). Scolastica merge pînă la identificarea filozofiei cu studiul lui Aristotel, redu-cîndu-i considerabil anvergura[1']. Dar deja în secolul al XlV-lea filozofia antică începe sâ-şi refacă

simțită prezența, prin traducerea mai multor culegeri de *Vieți...* ale filozofilor. Istoricul polonez Juliusz Domanski, într-o culegere de studii prefațată de Pierre Hadot, încearcă să arate că, prin Petrarca şi Erasm, filozofia, în sensul vechi şi larg al cuvîntului, se reinstaurează definitiv în cultura europeană[18]. Concluzia e puțin pripită şi departe de adevăr. Căci - notează Hadot în

15. *Exercices spirituels...,* p. 74.
16. Deşi îndată trebuie precizat că şi sofistica avea ambiția de a forma d-tățeni destoinici pentru bunul mers al treburilor cetății.
17. Lucrurile trebuie, însă, nuanțate. Pe lîngă tomism există, în Evul Mediu şi curentul, destul de puternic, al averroismului latin reprezentat de Siger din Brabant şi Boețiu din Dacia.
18. J. Domanski, *La philosophie, theorie ou maniere de **viore?,*** Fribourg, 1996.

prefața pomenită - „dacă cei doi umanişti au conceput filozofia ca un mod de viață, e tocmai pentru că ea se identifică, în ochii lor, cu «filozofia creştină», aceea despre care vorbeau Iustin din Antiohia, Grigorie din Nazianz sau Evagrie Ponticul"*m*.

Epoca modernă, cu Universitățile ei din ce în ce mai sofisticate şi mai desacralizate, desprinde încetul cu încetul filozofia de teologie, dar în acelaşi timp, conferindu-i o oarecare automie, îi sporeşte gradul de abstractizare şi de tehnicitate. Filozofia devine o „ştiință" de sine stătătoare, ruptă de problemele vieții sufleteşti sau ale vieții pur şi simplu (probleme abandonate în continuare religiei). Fiecare filozof încearcă să devină un creator de sistem ori măcar de limbaj original. Filozofia nu este, în aceste condiții, nici practicarea unor „dogme" (învățături) tradiționale, transmise direct prin şefii diferitelor şcoli, nici trăirea în conformitate cu învățătura creştină. Filozofia se alienează într-o formă tautologică şi autosuficientâ de limbaj. Aş numi această fază, faza paranoico-tautologică a „filozofiei".

O dată cu Nietzsche, apoi cu Schopenhauer, cu Bergson şi existențialismul, filozofia îşi regăseşte oarecum identitatea, pierdută de aproape două mii de ani. Dar dacă ea, filozofia, să spunem că a reuşit să-şi redobîndească, măcar în parte, titlurile de noblețe, o oarecare nedumerire se lasă peste figura *filozofului.* Oare cînd va fi în stare *şi filozoful* să se regăsească pe sine şi să se împlinească nu numai prin cărți (o împlinire falsă, de altfel, mai degrabă o neîmplinire), ci prin fiecare clipă a vieții şi, în final, prin moartea însăşi!? Oare cînd, după această atît de tîrzie împăcare cu filozofia, filozoful se va împăca şi cu sine însuşi?

Aventurile filozofiei - închid bucla deschisă în subcapitolul anterior - „mimează" în chip extrem de fidel etapele spirituale parcurse de Pierre Hadot. Supus, în tinerețe, unui regim de „intoxicare" cu teologie tomistă (aparținînd perioadei scolastice), se „dezintoxică" încetul cu încetul prin frecventarea lui Bergson şi a existențialiştilor. Urmează întîlnirea incandescentă cu Plotin, încheiată printr-o resemnare înțeleaptă în fața imposibilității de a atinge unirea perfectă cu Absolutul. Dar cum să supraviețuieşti după o asemenea fantastică întîlnire ratată? Leacul a venit, firesc întrucîtva, de la *Gîndurile către sine* ale lui Marcus Aurelius.

Filozofia, chiar clacă nu ne mîntuie, ne educă spre mîn-tuire, impunîndu-ne acea minimă ordine lăuntrică, atît de disprețuită, dar în fond atît de necesară *ajungerii pînă la pragul mîntuirii.* Fără sprijinul filozofiei (înțeleasă aşa cum trebuie), creştinismul rămîne un ideal supus celor mai mîrşa-ve distorsiuni. Filozoful creştin reactualizează clipă de clipă „drama" botezului său. Căci o viață autentic creştină este o convertire fără de sfîrşit. Cu cîteva considerații despre această convertire voi şi încheia scurtul meu eseu.

Convertirea filozofică

'Filozofia este „esențialmente un act de convertire. Această convertire este un eveniment provocat în sufletul auditoriului de către cuvîntul unui filozof. Ea corespunde unei rupturi totale de modul obişnuit de a trăi: schimbare vestimentară şi adesea de regim alimentar, uneori renunțare la treburile politice, dar mai cu seamă transformare totală a vieții morale şi practicarea asiduă a numeroase exerciții spirituale. în felul acesta, filozoful ajunge la pacea sufletului, la libertatea interioară, într-un cuvînt, la beatitudine. /... / Filozofia antică nu este aşadar edificarea unui sistem abstract, ci apare ca o chemare la convertire, prin care omul îşi regăseşte natura lui originară *(epistrophe)* printr-o smulgere violentă din traiul pervers al majorității muritorilor şi printr-o profundă bulversare a întregii ființe *(metanoia)"*[20]*fldeea* convertirii la filozofie străbate, ca un fir roşu, întreaga operă a lui Pierre Hadot. Insistența cu care filozoful francez o pune în joc, o *impune,* are o singură explicație: miza apologetică a mesajului hadotian.

Cînd vorbim de „convertire", primul lucru la care ne gîndim este desigur „convertirea religioasă". Cum te poți converti la filozofie? Pare o prostie sau, dacă nu, măcar o provocare. Ei bine, după lectura atentă şi fără prejudecăți a cîtorva mari texte filozofice antice, după familiarizarea cu teoriile cîtorva istorici mai apropiați de zilele noastre (printre care: Bidez, C. Brunschvicg, A.D. Nock sau Hadot însuşi), existența unei convertiri la filozofie încetează să ni se mai pară stranie. Căci straniu este numai modul nostru schizoid de gîndire!

19. *Idem,* p. XII.
20. *Exercices spirituels...,* p. 177.

Filozoful antic nu are nimic în comun cu un profesor de filozofie contemporan. Dacă e să-i găsim un omolog în zilele noastre, acela nu poate fi decît monahul (budist, creştin ele). în primul rînd - citez din celebra lucrare a lui Nock - „orice filozofie din Antichitate propunea un set de valori diferite de valorile lumii exterioare şi care stimulau o viață cît mai severă"[21]. Prin urmare, modul de viață filozofic se caracterizează prin anumite trăsături inedite, ieşite din comun. Membrii şcolii respective au un program anume, un comportament special, o ținută care-i delimitează de muritorii de rînd; vorbesc chiar un idiom aparte, în sensul că numai ei înțeleg semnificația unor lucruri (în unele şcoli, chiar se tace o perioadă de timp) ; respectă un regim alimentar strict, absurd în ochii „oamenilor normali". Rezumînd cu o formulă a lui Domanski: filozoful este personajul *atopic* prin excelență, care nu intră în cadrul nici unei taxonomii fireşti (de fapt, aş spune că el amestecă în sine maxima stranietate cu maxima similitudine; el este total diferit de ceilalți oameni, dar în acelaşi timp, aproape identic cu ei), în al doilea rînd:^nu puține texte vorbesc despre îmbrățişarea filozofiei ca mod de viață folosind termenii specifici riturilor inițiaticeT Să ne amintim de mitul povestit de Diotima lui Socrate, despre suişul sufletului pînă la contemplarea Frumuseții în sine *(Banchetul* 201d-212c)! Dar un pasaj din Seneca, citat şi de Nock, ne oferă proba capitală: „«Filozofia» ne arată care lucruri sînt rele şi care numai par rele; ea ne eliberează mintea de prostiile răsuflate;/.../ Nu îngăduie să fie trecută cu vederea diferența dintre ceea ce este cu adevărat mare şi ceea ce este numai umflat; ea cunoaşte toate lucrurile, inclusiv pe sine însăşi. Ea ştie ce sînt zeii şi care le este firea, ce sînt puterile subpămînteşti, ce sînt larii şi geniile, ce sînt sufletele dăruite cu viață fără de sfîrşit - ca o altă categorie de zeități -, unde sălăşluiesc ele, ce fac, ce puteri au şi care le este vrerea. Acestea sînt riturile ei de inițiere. Prin ele se deschide, nu un lăcaş sfînt oarecare, ci chiar marele templu al tuturor zeilor, universul însuşi, al cărui chip şi a cărui asemănare «filozofia» le-a captat cu ochiul minții"".

21. *Conversion. The Old and the New in Religionfrom Alexander the Great to Augustin of Hippo,* Oxford, 1933, p. 173-

22. *Epistola* 90, 28. La Nock, p. 182.

Cel care a intrat spăşit în „templul filozofiei" simte o adevărată bulversare interioară, simte, ca într-o inițiere de tip religios, că viața i-a fost ruptă în două şi că tot ce a trăit înainte nu mai are nici o valoare în raport cu viața lui prezentă. Viața lui *capătă dintr-o dată şi pentru totdeauna sens.*

într-o carte intitulată *Le probleme de la conversion,* P. Aubin încerca să demonstreze, de pe o poziție oarecum integristă, „superioritatea" convertirii creştine față de cea filozofic--păgînă. Raționamentul său, care a provocat entuziasmul lui Danielou (autorul prefeței) era următorul: pentru convertirea la creştinism, autorii folosesc aproape exclusiv termenul „metanoia", întoarcerea cu sufletul şi cu intelectul către divinitate, aşadar către Isus Hristos; în schimb, în scrierile Antichității, termenul cel mai frecvent ar fi, după Aubin, „epistrophe", pe care el îl traduce, tendențios, prin „întoarcerea către sine însuşi". Plecînd de la aceste date lingvistico--istorice introduse într-o schemă concepută dinainte, Aubin trage concluzia că filozofia antică, în integralitatea sa, ar propovădui ideea unei convertiri-întoarceri egoiste către sine, în vreme ce creştinismului i-ar reveni, doar Iui, meritul de a-şi îndrepta adepții către Dumnezeu. Pierre Hadot l-a sancționat prompt şi cu o anume duritate pe autorul *Problemei convertirii,* aducînd argumente şi exemple în sprijinul unei soluții de mijloc: anume, ambele sensuri ale „conver-tirii" se întîlnesc şi în scrierile filozofilor păgîni. Doar că aceste sensuri trebuie să fie descoperite de cititorul modern, printr-o lectură adecvată şi comprehensivă.

*

Două categorii de cititori s-ar putea arăta nemulțumiți de • provocarea" textului de față: creştinii fundamentalişti, pentru care a vorbi astăzi *pozitiv,* chiar cu o anume simpatie, despre filozofie echivalează cu o întoarcere criminală şi obscurantistă la păgînism, şi, de partea cealaltă, „filozofii de catedră", pentru care pledoaria mea în favoarea trăirii filozofice (cu derapaje în religios) n-are nimic serios. Primii vor •nclina, fără doar şi poate, să mă taxeze drept *newage-ist* camuflat, ultimii, drept un fumist demn de tot disprețul, ^'iața fiecăruia dintre noi este plină de contradicții şi, dacă nu ar fi aşa, probabil nu am da atîta importanță firului monotropic care o străbate de la un capăt la altul. între sensul acestor pagini şi sensul vieții mele e o distanță la fel

ele uriaşă ca între viața şi moarte*. Dar **importantă mi se** pare *tocmai distanța* şi, atîta timp **dt** ea va **exis** ^ avea conştiința că ea există, ardoarea de a inamta dm p sensul livresc către cel viu nu va scădea in ' Socrate ura adevărul făcut după minți omeneşt, i acelaşi timp, cu nemăsură, căutarea adevărului **divin.**

Cristian Bădiliță

23. în cartea mea *Sacru şi melancolie,* Amarcord, 1997, am inclus două scurte articole despre P. Hadot şi J. Domafiski (pp. 104-1143.

Poziția mea era, acolo, una polemic-diplomată. Cum dă mărturie și textul de față, argumentele „bătrînilor" au învins pînă la urmă încăpățînarea nematurității. Acum consider, împotriva a ceea ce am lăsat să se înțeleagă atunci, că adevăratul creștinism nu se poate lipsi de o dimensiune filozofică, aceasta din urmă înțeleasă in sensul cel mai larg și mai practic cu putință; și reciproc, ilozofia înțeleasa astfel, nu are de ce să se simtă complexată în **rața** creștinismului.

Publicații ale lui Pierre Hadot[1]

„*Epistrophe* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie", în *Ades du XIe Congres Internationnal de Philosophie,* t. 12 (Bruxelles, 20-26 august 1953), Amsterdam și Louvain, 1955, pp. 31-36.

„Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise", în *Revue des Etudes latines,* voi. 34, 1956, pp. 202-220.

„La philosophie comme heresie triniataire. A propos du livre de Serge Boulgakov: *La tragedie de la philosophie"*', în *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse,* voi. 37,1957, pp. 236-251.

„Heidegger et Plotin", în *Critique,* n° 145, 1959.

„Wittgenstein, philosophe du langage", în *Critique,* n° 149-150, 1959, pp. 866-881 și 972-983.

„L'entretien d'Origene avec Heraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l'Evangile de saint Luc", în *Vigiliae Christianae,* t. 13, 1959, pp. 204-234 (în colaborare cu H.-Ch. Puech).

* *Marius Victorinus. Traites theologiquea sur la Trinite,* voi. I și II, text stabilit de Paul Henry. Introducere, traducere și note de Pierre Hadot, Sources Chretiennes, n° 68 și 69, Paris, 1960 (654 + 504 pp.).

„Etre, Vie, Pensee chez Plotin et avânt Plotin", în *Entretiens sur l'Antiquite classique,* V, Vandoevres-Geneve, Fondation Hardt, 1960, pp. 107-157.

..L'homme -plante celeste»", în *La Nalure humaine,* actele celui de-al Xl-lea Congres al A.S.P.L.F. (Montpellier, 1961), Paris, 1961, pp. 79-83-

..L'image de la Trinite dans **l'âme** chez Victorinus et chez saint Augustin", în *Studia Patristica,* voi. 6/4, Berlin, 1962, pp. 409-442.

* *Plotin ou la simplicite du regard,* Paris, Pion, 1963. Ultima ediție, a patra, a apărut în 1997 la editura Gallimard. Ediția românească în curs de apariție la editura Polirom.

[1] Cărțile din cuprinsul listei vor fi precedate de un asterisc. Ordinea înșiruririi lucrărilor este cea cronologică. Lista completă, pusă la dispozița noastră de către autor, cuprinde zeci de titluri. Noi am selectat pe cele care ni s-au părut mai interesante pentru cititorul român (Cristian Bădiliță).

- „La metaphisique de Porfire", în *Entretiens sur l'Antiquite classique,* XII, Vandoeuvres-Geneve, Fondation Hardt, 1966, pp. 127-163.
- * *Porfire et Victorinus, 2* volume, Paris, Etudes Augusti-niennes, 1968, voi. 1: 503 pp.; voi. 2: 174 pp.
- „L'apport du neoplatonisme â la philosophie de la nature en Occident", în *Tradition und Gegenwart. Eranos-Jahrbuch,* 1968, voi. 37, Zurich, 1970, pp. 91-132.
- * *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1971, 422 pp..
- ♦ *Marii Victorini opera. Pars I: Opera theologica,* recensue-runt Paulus Henry et Petrus Hadot, Corpus Scriptorum Eclesiasticorum Latinorum, voi. LXXXIII, Viena, 1971, XXXIX + 305 pp.
- „La fin du paganisme", în *Histoire des religions,* t. 2, Paris, Encyclopedie de la Pleiade, Gallimard, 1972, pp. 81-113.
- „L'etre et l'etant dans le neoplatonisme", în *Revue de Theologie et de Philosophie,* 1973, pp. 101-115.
- „De Tertullien â Boece. Le developpement de la notion de personne dans Ies controverses theologiques", în *Problemes de la personne. Colloque du Centre de recherches de Psycho-logie comparative* (Royaumont, 1960), Paris și Haga, 1973, pp. 123-134.
- „La theologie de Proclus", în *Revue des Etudes Grecques,* voi. 88, 1975, pp. 220-223.
- „Le mythe de Narcisse et son interpretation par Plotin", în *Nouvelle Revue de Psvchanalyse,* voi. 13, 1976, pp. 81-108.
- * *Ambroise de Milan. Apologie de David.* Introducere, stabilirea textului latin, note și index de Pierre Hadot, traducere de M. Cordier, Sources Chretiennes, 239, Paris, 1977, 211 pp.
- „Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquite", în *Museum Helveticum,* voi. 36, 1979, pp. 201-223.
- „Philosophie, Dialectique, Rhetorique dans l'Antiquite", în *Studia Philosophica,* voi. 39, 1980, pp. 139-166.
- „Les niveaux de conscience dans les etats mystiques selon | Plotin", în *Journal de Psychologie,* 1980, pp. 243-266.
- * *Exercices spirituels et philosophie antique,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1981, 206 pp. Ultima ediție (a treia), revăzută și adăugită, la aceeași editură, în 1993-
- „Les *Pensees* de Marc Aurele", în *Bulletin de l'Association Guillaume Bude,* 1981, pp. 183-191.

- „-Amour magicien-. Aux origines de la notion de "magia 1 naturalis-: Platon, Plotin, Marsile Ficin, *Revuephilosophique,* Î982, pp. 283-292.

- „Marc Aurele etait-il opiomane?", în *Memorial Andre-Jean Pestugiere. Antiquite patenne et chrelienne,* ed. E. Lucchesi şi H.D. Saffrey, Cahiers d'Orientalisme 10, Geneve, 1984, pp. 33-50.
- „Preface" la Marie-Dominique Richard, *L 'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interpretation du platonisme,* Paris, 1986, pp. 7-15.
- „-Le present seul est notre bonheur». La valeur de l'instant present chez Goethe et dans la philosophie antique", în *Diogene,* n° 133, ianuarie-martie 1986, pp. 58-81.
- „Theologie, exegese, revelation, ecriture dans la philosophie grecque", în *Les Regles de l'interpretation,* ed. Michel Tardieu, Paris, 1987, pp. 13-34.
- * *Plotin. Trăite 38 (VI, 7)* . Introducere, traducere, note de Pierre Hadot, Paris, 1988, 431 pp.
- „Le sage et le monde", în *Le temps de la reflexion,* voi. 10, 1989, pp. 175-188.
- * *Plotin. Trăite 50 (III, 5J-* Introducere, traducere şi note de Pierre Hadot, Paris, Cerf, 1990, 292 pp.
- „Remarques sur la notion de *physis* et de nature", în *Herme-neutique et ontologie. Hommage ă Pierre Aubenque,* Paris, 1990, pp. 1-15.
- .,La notion d'infini chez saint Augustin", în *Philosophie,* n° 26, 1990, pp. 59-72.
- „La figure du sage dans l'Antiquite greco-latine", în *Les Sages-ses du monde. Un colloque interdisciplinaire sous la direction de Gilbert Gadoffre,* Paris, 1991, pp. 9-26.
- *'La citadelle interieure, Introduction aux Pensees de Marc Aurele,* Paris, Fayard, 1992.
- „Les modeles de bonheur proposes par les philosophes antiques", în *La Vie spirituelle,* n° 698, ianuarie-februarie, 1992, pp. 33-43.

~ * *Plotin. Trăite 9 (VI, 9),* Introducere, traducere, comentarii Şi note de Pierre Hadot, Paris, 1994. ~ Jl y a de nos jours des professeurs d philosophie, mai pas de philosophes", *L'Herne. Henry D. Thoreau,* Paris, 1994, pp. 188-194. " *«Meditationes.* L'experience de la meditation", în *Descartes. Les nouvelles lectures, Magazine litteraire,* aprilie 1996, PP. 73-76.

In pregătire o nouă ediţie, cu introducere, traducere şi note, a *Gîndurilor* lui Marcus Aurelius.

.

în amintirea lui A.-J. Voelke

Va sosi timpul cînd, pentru a ne perfecţiona în morală şi în raţiune, vom prefera să recurgem mai degrabă la *Amintirile* lui Xenofon decît la Biblie şi cînd ne vom servi de Montaigne şi Horaţiu drept călăuze pe calea ce duce la înţelegerea înţeleptului şi a mijlocitorului celui mai simplu şi mai nemuritor dintre toţi, Socrate.

Nietzsche

Vechii filosofi greci, ca Epicur, Zenon, Socrate etc, au rămas mai fideli adevăratei Idei a filosofului decît cei din timpurile moderne.

Cînd vei începe, în sfîrşit, să trăieşti în mod virtuos, spunea Platon unui bătrîn ce asculta lecţiile despre virtute - Trebuie nu numai să cugetăm întotdeauna ci şi să ne gîndim într-o bună zi la aplicare. Dar astăzi ne referim la un visător, la cel care trăieşte în conformitate cu ceea ce învaţă.

Kant Dorinţa este cea care generează gîndirea.

Plotin

Ce loc va ocupa filosoful în cetate? Cel al unui sculptor de oameni.

Simplicius

Rezultatele tuturor şcolilor şi ale tuturor experienţelor lor ne revin de drept. Nu ne vom feri să adoptăm o reţetă stoică, sub pretextul că ne-am folosit şi de reţete epicuriene.

Nietzsche

Cred că nu există cineva care să fi făcut un mai mare rău speciei umane decît cei ce au înţeles filosofia ca pe o materie de vînzare.

Seneca

Nu ni-i imaginăm pe Platon şi Aristotel decît ca pe nişte pedanţi. Erau oameni oneşti şi, ca şi ceilalţi, bucurîndu-se împreună cu prietenii lor; cînd au conceput *Legile* şi *Politica,* au făcut-o drept amuzament; era partea serioasă din viaţa lor, cea mai filosofică, constînd în a trăi simplu şi liniştit.

Pascal

Dacă teoriile filosofice te seduc, **asumâ-ţi-le.** Dar nu te numi niciodată filosof şi nu suporta ca altul să te numească astfel.

Thoreau

Fără virtute, Dumnezeu nu e decît un cuvînt.

Plotin

Nu am făcut nimic astăzi. - Cum? Nu aţi trăit? Este nu doar cea mai elementară, ci şi cea mai de seamă dintre ocupaţiile voastre.

Montaigne

Cuvînt înainte

Reflectăm atît de rar la ceea ce este filosofia prin ea însăşi[1]. Este, într-adevăr, extrem de dificil să o definim. Studenţilor în filosofie li se predau *filosofii.* Programul de studiu le propune cu regularitate, de exemplu, pe Platon, Aristotel, Epicur, stoicii, Plotin şi, după „tenebrele" Evului Mediu, prea des ignorate de programele oficiale, pe Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Bergson şi unii filosofi contemporani. Pentru examen vor trebui să conceapă o disertaţie care va arăta că se cunosc bine problemele puse de teoriile unui autor sau ale altuia. O altă disertaţie va dovedi capacitatea de a reflecta asupra unei probleme considerate drept „filosofice", pentru că a fost în general tratată de către filosofii din trecut sau contemporani, în sine, nu este nimic de obiectat acestui fapt. Este bine, se pare, ca studiind filosofiile să se poată avea o idee despre filosofie. Cu toate acestea, istoria „filosofiei" nu se confundă cu istoria filosofiilor, daca înţelegem prin „filosofii" discursurile teoretice şi sistemele filosofilor. Pe lîngă această istorie, este loc, într-adevăr, pentru un studiu al comportamentelor şi al vieţii filosofice.

Lucrarea de faţă ar dori să încerce să descrie, în trăsăturile sale generale şi comune, tocmai fenomenul istoric şi spiritual reprezentat de filosofia antică. Cititorul îmi va spune: de ce să ne limităm la filosofia antică, atît de îndepărtată de noi? Aş avea mai multe răspunsuri pe care să i le ofer. în primul rînd, este un domeniu în care sper că am dobîndit o anumită competenţă. în al doilea rînd, cum spunea Aristotel, pentru

1- Semnalăm lucrarea lui G. Deleuze şi F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?,* Paris, 1991, care este foarte apropiată, în spiritul şi în metoda ei, de prezenta lucrare, şi cartea de mici dimensiuni a lui A. Philonenko, *Qu'est-ce que la philosophie? Kant et Fichte,* Paris, 1991, care, într-o manieră foarte interesantă, pune — cu privire la scrisorile lui Fichte şi ale **lui** Kant — problemă esenţei filosofiei. Se va găsi, în *Historisches Worterbuch der Philosophie,* **voi.** 7 (P-Q), Basel, 1989, col. 572-927, un remarcabil ansamblu de studii asupra definiţiei filosofiei din Antichitate pînâ în zilele noastre.

a înţelege lucrurile, trebuie să le vedem în devenirea lor', să le surprindem în momentul naşterii lor. Dacă vorbim acum despre „filosofie", este pentru că grecii au inventat cuvîntul *philosophia,* care înseamnă „iubire de înţelepciune", şi întru-cît tradiţia acestei *philosophia* greceşti s-a transmis în Evul Mediu, apoi în timpurile moderne. Este vorba de reluarea fenomenului de la originea sa, fiind întru totul conştienţi de faptul că filosofia este un fenomen istoric ce a început în timp şi a evoluat pînă în zilele noastre.

Am intenţia să dezvălui în cartea mea diferenţa profundă existentă între reprezentarea anticilor cu privire la *philosophia* şi reprezentarea obişnuită din zilele noastre a filosofiei, cel puţin în imaginea ce li se oferă studenţilor din cauza exigenţelor învăţămîntului universitar. Ei au impresia că toţi filosofii studiaţi s-au străduit rînd pe rînd să inventeze, fiecare într-o manieră originală, o nouă construcţie sistematică şi abstractă destinată să explice, într-o manieră sau alta, universul sau, cel puţin, dacă este vorba de filosofii contemporani, că s-au străduit să elaboreze un nou discurs asupra limbajului. Din aceste teorii, care s-ar putea numi de „filosofie generală", rezultă, în aproape toate sistemele, doctrine sau critici ale moralei, ce trag într-un fel concluzii, în privinţa omului şi a societăţii, din principiile generale ale sistemului, îndemnînd astfel la alegerea unui anume fel de viaţă şi la adoptarea unei anumite maniere de comportament. Este cu totul secundar şi accesoriu să ştim dacă alegerea modului de viaţă va fi efectivă. Aceasta nu intră în perspectiva discursului filosofic. Cred că o asemenea reprezentare este o eroare dacă o aplicăm filosofiei Antichităţii. Evident, nu trebuie să negăm extraordinara capacitate a filosofilor de a desfăşura o reflecţie teoretică asupra problemelor celor mai subtile ale teoriei cunoaşterii, ale logicii sau ale fizicii. Dar această activitate teoretică trebuie să fie situată într-o perspectivă diferită de ceea ce corespunde reprezentării obişnuite pe care o avem despre filosofie. în primul rînd, cel puţin o dată cu Socrate, opţiunea pentru un mod de viaţă nu se situează la sfîrşitul desfăşurării activităţii filosofice, ca un fel de apendice accesoriu, ci din contră, la origine, într-o complexă interacţiune între reacţia critică faţă de alte atitudini existenţiale, viziunea globală a unei anumite maniere de a trăi şi de a vedea lumea şi decizia voluntară însăşi. Această opţiune determină pînă într-un anumit punct chiar doctrina şi modul de predare a

acestei doctrine. Discursul filosofic se originează deci într-o alegere a modului de viaţă şi într-o opţiune existenţială, nu invers. în al doilea rînd, decizia şi alegerea nu se săvîrşesc niciodată în solitudine: nu există filosofie sau filosofi în afara unui grup, a unei comunităţi, într-un cuvînt, a unei „şcoli" filosofice şi, în mod sigur, o şcoală filosofică corespunde, aşadar, înainte de toate, alegerii unei anumite maniere de a trăi, unei anumite decizii cu privire la modul de viaţă, unei opţiuni existenţiale, necesitînd din partea individului o schimbare totală a vieţii, o conversiune a întregii sale fiinţe şi, în cele din urmă, corespunde unei anumite dorinţe de a fi şi de a trăi într-un anume fel. Această opţiune existenţiala implică, la rîndul ei, o anumită viziune asupra lumii şi va fi sarcina discursului filosofic să reveleze şi să justifice raţional atît opţiunea existenţială, cît şi imaginea despre lume. Discursul filosofic teoretic ia naştere deci din această opţiune existenţială iniţială şi călăuzeşte, în măsura în care, prin forţa sa logică şi persuasivă, prin acţiunea pe care vrea să o exercite asupra interlocutorului, incită maeştri şi discipolii să trăiască efectiv în conformitate cu alegerea lor iniţială sau este într-un fel punerea în

aplicare a unui anumit ideal de viaţă.

Vreau să spun, prin urmare, că discursul filosofic trebuie să fie înţeles din perspectiva modului de viaţă pentru care este totodată mijloc şi expresie şi, în consecinţă, că filosofia este înainte de toate o manieră de a trăi, strîns legată de discursul filosofic. Una din temele fundamentale ale acestei cărţi va fi distanţa ce separă filosofia de înţelepciune. Nu este vorba de a opune pe de o parte filosofia, ca discurs teoretic, şi pe de alta înţelepciunea, ca mod de viaţă silenţios, practicat începînd cu momentul în care discursul şi-ar fi atins împlinirea şi perfecţiunea; este schema propusă de E. Weil[1] cînd scrie:

Filosoful nu este „înţelept": el nu posedă (sau nu este) înţelepciunea ; chiar dacă singurul scop al discursului său este să se distrugă pe sine, el vorbeşte pînă în momentul desăvîrşirii, trecînd de clipele perfecte unde deja a ajuns.

Ar fi aici o situaţie analogă celei din *Tractatus logico--philosophicus* al lui Wittgenstein, unde discursul filosofic se depăşeşte în cele din urmă într-o înţelepciune tăcută[2].

1. Aristotel, *Politica,* I, 2, 1252 a 24.

1- E. Weil, *Logique de la philosophie,* Paris, 1950, p. 13.

2. Asupra acestei chestiuni, a se vedea Gottfried Gabriel, *La logique comtne litterature? De la signification de la forme litteraire chez Wittgenstein,* „Le Nouveau Commerce", 82-83, 1992, p. 84.

Cuvînt înainte

Filosofia antică admite, într-o manieră sau alta, începînd cu *Banchetul* lui Platon, ca filosoful nu este înţelept, dar ea nu se consideră un simplu discurs ce s-ar încheia în momentul în care s-ar ivi înţelepciunea, ci este, concomitent şi indisolubil, discurs şi mod de viaţă, ce tind către înţelepciune, fără a o atinge vreodată. Dar este adevărat, de asemenea, că discursul lui Platon, al lui Aristotel sau al lui Plotin se opreşte la nişte experienţe, care, dacă nu constituie înţelepciunea, sînt un fel de prefigurări ale acesteia.

Nici nu ar trebui să opunem modul de viaţă şi discursul, ca şi cum ar corespunde respectiv practicii şi teoriei. Discursul poate avea un aspect practic pe măsură ce tinde să producă un efect asupra ascultătorului sau a cititorului. în privinţa modului de viaţă, el nu poate fi teoretic, bineînţeles, ci *theoretic,* aşadar contemplativ.

Pentru a fi clar, trebuie să precizez că înţeleg cuvîntul „discurs" în sensul filosofic de „gîndire discursivă" exprimată în limbajul scris sau oral, şi nu în sensul - răspîndit în zilele noastre - de „manieră de a vorbi dezvăluind o atitudine" („discurs rasist", de exemplu). Pe de altă parte, refuz să confund limbajul cu funcţia cognitivă. Aş cita, în această privinţă, rîndurile edificatoare ale lui J. Ruffie[1]:

De fapt, putem foarte bine gîndi şi cunoaşte fără limbaj şi e posibil ca în anumite privinţe, să putem cunoaşte mai bine. Gîndirea se regăseşte în capacitatea de a defini o conduită raţională, în facultatea de reprezentare mentală şi de abstractizare. Animalul (capabil să distingă forma triunghiulară sau anumite combinaţii de obiecte) gîndeşte precum copilul mic care nu vorbeşte încă, sau ca surdomutul ce nu a fost educat [...]. Studiul clinic dovedeşte că nu există o corelaţie între dezvoltarea limbajului şi cea a inteligenţei: un deficient mintal poate să vorbească bine, un afazic poate fi foarte inteligent [...]. Şi la omul normal, facultăţile de elaborare par mai mult sau mai puţin estompate de facultăţile de exprimare. Marile descoperiri par să se facă independent de limbaj, pornind de la scheme *(patterns)* elaborate în minte.

Insist asupra acestei chestiuni pentru că vom întîlni în cuprinsul prezentei cărţi situaţii în care activitatea filosofică continuă să se desfăşoare chiar şi atunci cînd discursul nu o poate exprima.

J. Ruffie, *De la biologie ă la culture,* Paris, 1976, p. 357.

Nu este vorba despre a opune şi a separa, pe de o parte, filosofia ca mod de viaţă şi, pe de alta, un discurs filosofic care ar fi într-un fel exterior filosofiei. Din contră, este vorba de a arăta că discursul filosofic face parte din acest mod de viaţă. Dar, în schimb, trebuie să recunoaştem că alegerea felului de viaţă, făcută de filosof, determină discursul său. Aceasta înseamnă că nu putem considera discursurile filosofice ca realităţi care ar exista în ele însele şi pentru ele însele şi să le studiem structura independent de filosoful ce le-a desfăşurat. Putem oare separa discursul lui Socrate de viaţa şi de moartea lui?

O noţiune ce va apărea frecvent în paginile următoare este cea de exerciţii spirituale[1]. Desemnez prin acest termen practici ce puteau fi de ordin fizic, ca regimul alimentar, sau discursiv, precum dialogul şi meditaţia, sau intuitiv, precum contemplarea, dar care erau toate menite să opereze o modificare şi o transformare în subiectul care le practica. Discursul maestrului de filosofie putea lua el însuşi, de altfel, forma unui exerciţiu spiritual, în măsura în care acest discurs era prezentat sub aşa o formă, încît discipolul, ca ascultător, cititor sau interlocutor, putea să progreseze spiritual şi să se transforme interior.

Demonstraţia noastră se va desfăşura în trei etape. Prima va consta în expunerea istoriei primelor întrebuinţări ale cuvîntului *philosophia* şi în înţelegerea sensului definiţiei filosofice a acestui cuvînt date de Platon, atunci cînd, în *Banchetul,* a definit *philosophia* ca dragoste de înţelepciune. Apoi, vom încerca să regăsim caracteristicile diferitelor filosofii ale Antichităţii, considerate sub aspectul lor de mod de viaţă, ceea ce ne va conduce, în cele de urmă, la studierea trăsăturilor comune care le unesc. în a treia parte vom încerca să expunem

pentru ce motiv şi în ce măsură filosofia a fost înţeleasă, începînd cu Evul Mediu, drept o activitate pur teoretică. în cele din urmă, ne vom întreba dacă este posibilă revenirea la idealul antic al filosofiei. Pentru a justifica afirmaţiile noastre, ne vom baza din plin pe textele filosofilor antici. Va fi, cred eu, un serviciu făcut studenţilor, care nu au întotdeauna acces cu uşurinţă la surse.

1- J.-P. Vernant întrebuinţează, de asemenea, acest termen în *Mythe el pensee chez Ies Grecs,* voi. I, Paris, 1971, p. 96 (vz. *Mit şi gîndire în Grecia antică,* trad. Zoe Petre şi Andrei Niculescu, Ed. Meridiane, 1995, pp. 149 şi urm.).

Reflecţiile pe care le prezint cititorului sînt rodul unor lungi dezbateri consacrate filosofilor şi filosofiei antice. Două cărţi m-au influenţat mult în decursul acestor cercetări. Mai întîi, lucrarea intitulată *Seelenfuhrung (Călăuzirea sufletelor)* a lui P. Rabbow[1], apărută în 1954, care expunea diferitele forme pe care le puteau lua aceste practici la epicureici şi la stoici şi care avea, de asemenea, meritul de a scoate în evidenţă continuitatea existentă între spiritualitatea antică şi cea creştină, limitîndu-se însă doar la aspectele retorice ale exerciţiilor spirituale. Apoi, lucrarea soţiei mele, care a scris înainte de a mă cunoaşte o carte despre Seneca şi tradiţia curentului de gîndire greco-roman[2], ce reaşeza opera filosofului stoic în perspectiva generală a filosofiei antice.

Am avut plăcerea să întîlnesc doi filosofi care, fiecare într-o manieră independentă de mine, erau interesaţi şi ei de aceste probleme: regretatul A.-J. Voelke[3], ale cărui studii asupra filosofiei ca terapie a sufletului au fost publicate recent, şi colegul meu polonez J. Domanski[4], a cărui lucrare asupra concepţiei despre filosofie în Evul Mediu şi în Renaştere va apărea curînd; el arată aici în ce mod concepţia antică despre filosofie a fost ocultată, dar numai parţial, în Evul Mediu şi cum a reapărut în Renaştere, de exemplu la Petrarca şi Erasmus. Pe de altă parte, cred că articolul meu intitulat *Exerciţii spirituale şi filosofie antică,* apărut în 1977, a exercitat o influenţă asupra ideii pe care M. Foucault şi-o făcea despre „cultura de sine"[5]. Am enumerat într-un alt loc convergenţele şi divergenţele ce existau între noi[6].

Trebuie să exprim din toată inima întreaga mea recunoştinţă lui Eric Vigne, care mi-a propus să scriu această lucrare,

mi-a susţinut planul şi a avut o răbdare exemplară cu mine Prin sugestiile şi scrierile sale, draga mea colegă R. Hamayon m-a lămurit asupra problemelor foarte complexe pe care le ridică şamanismul. îmi exprim aici profunda mea recunoştinţa. Mulţumirile mele călduroase sînt adresate în special lui Sylvie Simon, precum şi lui Gwenaelle Aubry Jeannie Carher, Ilsetraut Hadot, care au recitit această lucrare pentru a îndepărta, pe cît posibil, stîngâciile şi greşelile

....

P. Rabbow, *Seelenfuhrung, Methodik derExerzitien in derAntike,* Munchen, 1954.

Ilsetraut Hadot, *Seneca tind die griechisch-romische Tradition derSeelenleitung,* Berlin, 1969 (prezentata ca disertaţie de doctorat în 1965, publicată, fără modificări, mult mai tîrziu). A.-J. Voelke, *Laphilosophie comme therapie de I'âme,* prefaţă de P. Hadot, Fribourg, Paris, 1993.

J. Domanski, *La philosophie, theorie ou mode de vie. Les contro-verses du Moyen Âge et du debut de la Renaissance,* prefaţa de P. Hadot, Fribourg, Paris, 1996. p'' ^o"cault' *Le so"ci de soi,* Paris, 1984, p. 57. *f.* Hadot, *Reflexion sur la notion de culture de soi,* in *Michel*

Tr^,Tn PihJ:losophe- Ren<:ontre internaţionale, Paris, 9, 10, 11 ianuarie 1988, Paris, 1989, pp. 261-269.

PARTEA ÎNTÎI

Definiţia platoniciană a filosofului şi antecedentele ei

I

Filosofia înainte de filosofie

Istoria *(historia)* primilor gînditori ai Greciei

„Filosofia înainte de filosofie". într-adevăr, cuvintele din aceeaşi familie cu *philosophia* şi-au făcut apariţia abia în secolul V î.Hr. şi ea nu a fost definită în mod filosofic decît în secolul IV, de către Platon; cu toate acestea, Aristotel şi, împreună cu el, întreaga tradiţie a istoriei filosofiei consideră drept filosofi pe primii gînditori greci[1] care apăruseră la începutul secolului VI, la periferia zonei de influenţă greceşti, în coloniile din Asia Mică, mai precis în cetatea Milet: Thales, matematician şi tehnician, unul din cei Şapte înţelepţi, renumit pentru că ar fi prezis eclipsa de soare din 28 mai 585, apoi Anaximandru şi Anaximenes. Această direcţie de gîndire se va extinde şi la alte colonii greceşti, anume cele din Sicilia şi din Italia de Sud.

Astfel se întîmplă că, în secolul VI, Xenofan din Colophon emigrează în Elea, că Pitagora, originar din insula Samos (nu departe de Milet), se stabileşte la sfîrşitul secolului VI la Crotona, apoi la Metapontfcîncetul cu

încetul, Italia de Sud şi Sicilia vor deveni centrul unei activităţi intelectuale extrem de vii," o dată cu Parmenide şi Empedocle, de exemplu.

Toţi aceşti gînditori propun o explicaţie raţională a lumii şi cu aceasta se produce o cotitură decisivă în istoria gîndirii. Existau, într-adevăr, înaintea lor, în Orientul Apropiat şi chiar în Grecia arhaică, cosmogonii, dar ele erau de tip mitic, adică descriau istoria lumii ca o luptă între entităţi personificate. Ele erau „geneze", în sensul biblic al cărţii Genezei, „carte a generaţiilor", menită să facă un popor

Vom găsi fragmente din operele lor în *Les Presocratiques,* ed. J.-P. Dumont (citat Dumont în notele care urmează), Paris, Gallimard, Bibliotheque de le Pleiade, 1988, De asemenea, a se vedea, de acelaşi autor, ediţia pe care a alcătuit-o pentru studenţi, *Les Ecolespresocratiques,* Paris, Gallimard, Folio Essais, nr. 152.

să-şi amintească de strămoşii săi şi să-l unească cu forţele cosmice şi cu generaţiile de zei. Creaţia lumii, a omului, crearea unui popor - acestea fac obiectul cosmogoniilor. După cum bine a arătat G. Naddaf[1], dacă primii gînditori greci substituie acestei povestiri mitice o teorie raţională despre lume, ei păstrează totuşi în aceasta schema ternară ce structura cosmogoniile mitice. Ei propun o teorie asupra originii lumii, a omului şi a cetăţii. Această teorie este raţională deoarece încearcă să explice lumea nu printr-o luptă între elemente, ci printr-o luptă între realităţi „fizice" şi prin predominarea uneia asupra celorlalte. Această schimbare radicală se rezumă, de altfel, în cuvîntul grec *physis,* care, la originea sa, semnifică totodată începutul, desfăşurarea şi rezultatul procesului prin care un lucru se constituie. Obiectul demersului lor intelectual, pe care ei îl numesc cercetare[2], *historia,* este *physis-ul* universal.

Teoriile raţionale, în întreaga tradiţie filosofică greacă, vor fi influenţate de această schemă cosmogonică originară. Nu vom da aici decît exemplul lui Platon, care, în seria de dialoguri intitulate *Timaios, Critias, Hermocrates* (proiectat, înlocuit cu *Legile),* a vrut, la rîndul său, să scrie un lung tratat despre *physis,* în întreaga sa dezvoltare, de la începutul lumii şi al omului pînă la originea Atenei. Aici, încă regăsim o carte a „generaţiilor" care îi face pe atenieni să-şi amintească de originea şi strămoşii lor, pentru a le înrădăcina în ordinea universală şi în actul fondator al Zeului creator. Platon nu ascunde, de altfel, acest fapt: el propune, în *Timaios,* ceea ce el numeşte o fabulă plauzibilă, introducînd figura mitică a Demiurgului ce creează lumea contemplînd Modelul etern care sînt Ideile[3]. în Cartea a X-a din *Legile,* Platon nu se mai mulţumeşte să propună o povestire mitică, ci vrea să întemeieze cosmogonia sa pe o demonstraţie riguroasă care se sprijină pe argumente acceptabile pentru toţi. în acest demers raţional, Platon revine în mod explicit la noţiunea de *physis,* înţeleasă ca „natură-proces" de către primii gînditori greci,

1. G. Naddaf, *L'origine et l'euolution du concept grec de* physis, Leviston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1992.
2. Heraclit, *Fr.* 35, Dumont, p. 154; Platon, *Phaidon,* 96 a 7.
3. Cf. P. Hadot, *Physique et poesie dans le* Timee *de Platon,* în „Revue de Theologie et de Philosophie", 115, 1983, pp. 113-133; G. Naddaf, *L'origine et l'euolution...,* pp. 341-442.

insistînd, la rîndul lui, asupra caracterului primordial, originar, al acestui proces. Dar, pentru Platon[1], primordială şi originară este mişcarea şi procesul care, se generează pe el însuşi, care este automotor, adică sufletul. Schemei evoluţioniste i se substituie astfel o schemă creaţionistă: universul nu se mai naşte din automatismul *physis-u\ui,* ci din raţionalitatea sufletului, şi sufletul, ca principiu *prim,* anterior tuturor lucrurilor, se identifică astfel cu *physis.*

Paideia

Putem vorbi, de asemenea, despre filosofie înaintea filosofiei cu privire la un alt curent al gîndirii greceşti presocratice: mă refer la practicile şi la teoriile care se raportează la o exigenţă fundamentală a mentalităţii greceşti, dorinţa de a forma şi de a educa[2], preocuparea faţă de ceea ce grecii numeau*paideia*[i]. Din vremurile îndepărtate ale Greciei homerice, educaţia tineretului este marea preocupare a clasei nobililor, a celor ce posedă acea *arete,* adică perfecţiunea impusă prin nobleţea sîngelui[4], care va deveni mai tîrziu, la filosofi, virtutea, adică nobleţea sufletului. Putem să ne facem o idee despre această educaţie aristocratică graţie poemelor lui Theognis, care sînt o culegere de precepte morale[5]. Această educaţie este dată

1. Cf. G. Naddaf, *L'origine et l'euolution...,* pp. 443-535.
2. Despre începuturile educaţiei morale la greci, cf. I. Hadot, *Seneca...,* pp. 10-38, şi, de acelaşi autor, *The Spiritual Guide,* în *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman,* ed. A.H. Armstrong, New York, Crossroad, 1986, pp. 436-459.

3- Pentru Grecia arhaică şi Atena de pînă la sfîrşitul secolului V, se va consulta W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'bomme grec,* Paris, 1964. Aşteptăm să fie tradus în franceză al doilea volum al acestei lucrări, care tratează, de această dată, despre Socrate şi Platon şi care a fost publicat la Berlin în 1955- A se vedea, de asemenea, H.-I. Marrou, *Histoire de l'education dans l'Antiquite,* Paris, 1950 şi capitolul „The Origins of Higher Education at Athens", în J.P. Lynch, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educaţional Institution,* University of California Press, 1972, pp. 32-68.

4. Cf. W. Jaeger, *Paideia...,* pp. 29 sq., care arată clar diferenţa între educaţie (a aristocratului, conformă idealului castei sale) şi cultură (a omului, aşa cum ar trebui să fie, conform filosofiei).
5. Cf. W. Jaeger, *Paideia...,* pp. 236-248.

de către adulți, chiar în grupul social de care aparțin. Se exersează în vederea dobîndirii calităților: forță fizică, curaj, simț al datoriei şi al onoarei, care sînt necesare războinicilor şi sînt personificate de marii strămoşi divini luați drept modele. începînd cu secolul V, o dată cu înflorirea democrației, cetățile vor avea aceeaşi preocupare de a forma viitorii cetățeni prin exercițiile trupului, gimnastică şi muzică, precum şi ale spiritului. Dar viața democratică dă naştere luptelor pentru putere: trebuie să ştii să persuadezi poporul, să-l faci să ia o decizie sau alta în cadrul adunării. Este deci necesar, dacă vrei să devii un conducător al poporului, să dobîndeşti măiestria limbajului. Acestei nevoi îi va răspunde mişcarea sofistă.

Sofiştii secolului al V-lea

L

O dată cu înflorirea democrației ateniene în secolul V, toată această activitate intelectuală, răspîndită în coloniile greceşti din Ionia, Asia Mică şi Italia de Sud, se va stabili în Atena. Gînditori, profesori şi savanți se îndreaptă spre această cetate, aducînd moduri de gîndire ce îi erau pînă atunci aproape necunoscute şi care sînt mai mult sau mai puțin acceptate:" De exemplu, faptul că Anaxagoras[1], venind din Ionia, fusese acuzat de ateism şi nevoit să plece în exil, arată că înclinația de a cerceta care se dezvoltase în coloniile greceşti din Asia Mică era cu totul neobişnuită pentru atenieni. Vestiții „sofişti" din secolul V sînt adesea, şi ei, străini. Protagoras şi Prodicos vin din Ionia, iar Gorgias din Italia de Sud. Direcția de gîndire pe care ei o reprezintă apare în acelaşi timp ca o continuitate şi ca o ruptură în raport cu ceea ce a precedat-o. Continuitate, în măsura în care metoda de argumentare a lui Parmenide, Zenon din Elea sau Melissos se regăseşte în paradoxurile sofiste, continuitate, de asemenea, în măsura în care sofiştii încearcă să adune întreaga cunoaştere ştiințifică sau istorică acumulată de gînditorii anteriori. Dar şi ruptură,

1. Despre conflictele dintre filosofi şi cetate, a se vedea lucrarea mai veche, dar întotdeauna utilă, a lui R Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs,* Paris, 1904.

pentru că, pe de o parte, ei supun unei critici radicale această cunoaştere anterioară, insistînd, fiecare în maniera sa, asupra conflictului care opune natura *(physis)* şi convențiile umane *(nomoi),* şi pentru că, pe de altă parte, activitatea lor este îndreptată în special spre formarea tineretului în vederea reuşitei în viața politică. învățătura lor răspunde unei nevoi. Avîntul vieții democratice ridică pentru oamenii cetății, îndeosebi pentru cei ce vor să parvină la putere, cerința să posede o măiestrie desăvîrşită a cuvîntului.

Pînă atunci, tineretul era format pentru atingerea perfecțiunii, pentru *arete,* prin acea *synousia,* adică prin frecventarea lumii adulților[1], fără o specializare anume. Sofiştii, dimpotrivă, inventează educația într-un mediu artificial, care va rămîne una dintre caracteristicile civilizației noastre[2]. Sînt profesionişti ai predării, pedagogi înainte de toate, chiar dacă ar trebui să recunoaştem remarcabila originalitate a unui Protagoras, a unui Gorgias sau a unui Antiphon, de exemplu. în schimbul unei sume reprezentînd un salariu, ei îşi învățau elevii rețetele care le vor permite să persuadeze auditorii, să pledeze cu aceeaşi mare abilitate pro şi contra (antilogie). Platon şi Aristotel le vor reproşa că sînt negustori în materie de cunoaştere, neguțători *en gros* şi *en detail*.* Ei predau, de altfel, nu doar tehnica discursului persuasiv, ci tot ceea ce poate servi la atingerea elevației spirituale care seduce întotdeauna un auditoriu, anume cultura generală, şi este vorba aici atît despre ştiință, despre geometrie sau astronomie, cît şi despre istorie, sociologie sau teoria dreptului. Ei nu întemeiază şcoli permanente, ci propun, în schimbul retribuției, serii de cursuri şi, pentru a atrage auditoriul, îşi fac singuri reclamă, ținînd conferințe publice, ocazie cu care îşi pun

1. Despre *synousia,* cf. Platon, *Apologia lui Socrate,* 19 e.
2. Vom folosi fragmentele sofiştilor din *Les Presocratiqnes* (citata la p. 37, n. 1), pp. 981-1178 şi în J.-P. Dumont, *Les Sophistes. Fragments et temoignages,* Paris, 1969. Despre sofişti, cf. G. Romeyer--Dherbey, *Les Sophistes,* Paris, 1985; J. de Romilly, *Les grands sopbistes dans l'Athenes de Pericles,* Paris, 1988; G. Naddaf, *L'origine et l'euolution...,* pp. 267-338; J.P. Lynch *Aristotle's School,* pp. 38-46; B. Cassin, *L'Effet sophistique,* Paris, 1995.
3. Platon, *Sofistul,* 222 a-224 d; Aristotel, *Respingerile sofistice,* 165 a 22.

în valoare ştiința şi abilitatea. Sînt profesori ambulanți, care fac nu doar Atena să beneficieze de tehnica lor ci şi alte cetăți.

Astfel, *arete,* perfecțiunea, înțeleasă, de această dată, drept competență, ce trebuie să permită jucărea unui rol în cetate, poate face obiectul unui antrenament, dacă subiectul care o învață are aptitudini naturale şi o exersează suficient.

Apariția noțiunii de „filosofare"

Mărturia lui Herodot

Este aproape sigur că presocraticii din secolele VII şi VIÎ.Hr., Xenofan sau Parmenide, de exemplu, şi probabil, în pofida unor mărturii antice foarte discutabile, Pitagora[1] şi Heraclit[2], nu au cunoscut nici adjectivul

philosophos, nici verbul *philosophein* (a filosofa), cu atît mai puțin *cuvîntul pbilosophia.* Aceste cuvinte nu apar efectiv, după cum se pare, decît în secolul V, în acest „secol al lui Pericle", cînd Atena străluceşte prin supremația sa politică, dar şi prin înflorirea sa intelectuală, în epoca lui Sofocle, a lui Euripide, a sofiştilor, de asemenea, în epoca în care, spre exemplu, istoricul Herodot, originar din Asia Mică, în timpul numeroaselor sale călătorii, vine să trăiască în vestita cetate. Şi s-ar putea ca tocmai în opera lui să găsim prima menționare a unei activități „filosoficei Herodot povesteşte întîlnirea legendară a lui Solon, legislatorul Atenei (secolele VII-VI), unul din cei Şapte înțelepți, cu Cresus, regele Lydiei. Acesta, mîndru de puterea şi de bogățiile sale, se adresează lui Solon în următorii termeni[3]:

"

1. Opinii divergente asupra acestui subiect: R. Joly, *Le theme philo-sophique des genres de vie dans VAntiquite classique,* Bruxelles, 1956; W. Burkert, *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes „Philosopbie",* în „Hermes", voi. 88, 1960, pp. 159-177; CJ. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism,* Assen, 1966, pp. 15 şi 96-102. Eu cred, la fel ca şi W.Burkert, că anecdota povestită de către Heracleide din Pont (cf. Diogenes Laertios, I, 12; Cicero, *Tusculane,* V, 8, Iamblichos, *Viața lui Pitagora,* 58) este o proiectare asupra lui Pitagora a noțiunii platoniciene de *philosophia.*

2. Heraclit, B 35, Dumont, p. 134 şi nota luiJ.-P. Dumont, p. 1236, care exprimă anumite îndoieli asupra autenticității cuvîntului ..filosof"; de asemenea, Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker,* voi. I, Dublin-Zurich, 1969, p. 159.

3. Herodot, *Istorii,* I, 30.

Oaspete al meu atenian, faima înțelepciunii *(sophies)* şi a călătoriilor tale a ajuns pînă la noi. Ni s-a spus că avînd gustul înțelepciunii *(philosopheori),* ai vizitat multe țări, datorită ciorinței tale de a vedea.

întrezărim aici ceea ce reprezentau atunci înțelepciunea şi filosofia. Călătoriile pe care Solon le-a făcut nu aveau alt scop decît acela de a cunoaşte, de a dobîndi o bogată experiență a realității şi a oamenilor, de a descoperi toto-dată ținuturi şi moravuri diferite. Vom remarca, în legătură cu aceasta, că se poate într-adevăr ca presocraticii să fi desemnat demersul lor intelectual ca o *historia,* adică o cercetare[1]. O asemenea experiență poate face din cel ce o posedă un bun judecător al celor legate de viața umană. Din acest motiv Cresus îl va întreba pe Solon care este, după părerea lui, omul cel mai fericit. Şi acesta îi va răspunde că nimeni nu poate fi numit fericit înainte să se fi văzut sfîrşitul vieții sale.

I v-Herodot dezvăluie deci existența unui cuvînt care erai

poate deja la modă, sau, în orice caz, avea să devină astfel, în Atena secolului V, Atena democrației şi a sofiştilor. într-o manieră generală, începînd cu Homer, cuvintele compuse cu *philo* - serveau la desemnarea dispoziției cuiva care şi-a atins interesul, plăcerea, rațiunea de a trăi, de a se dedica unei anumite activități: *philo-posia,* de exemplu, este plăcerea şi interesul manifestat față de băutură, *philo-timia* este înclinația de a dobîndi onoruri, *philo-sophia,* aceasta va fi deci interesul manifestat față de *sophialy*

Activitatea filosofică, mîndria Atenei

Atenienii secolului V erau mîndri de această activitate intelectuală, de interesul pentru ştiința şi cultura care înfloreai în cetatea lor. în *Discursul funebru* pe care Thucydides[3], îl

I

1. Cf. mai sus, p. 38; dacă Heraclit vorbea într-adevăr despre:
filosofi, în fr. 35 (cf. p. 43, n. 2), vom remarca atunci că el unea | filosofia cu cercetarea.

2. Asupra cuvîntului *philosophos,* a se vedea de asemenea, E.A. Havelock, *Preface toPlato,* Cambridge, Mass., 1963, pp. 280-283; j W. Burkert (art. cit., la p. 43, n. 1), p. 172.

3- Thuchydides, *Războiul peloponesiac,* II, 40, 1; trad. rom. N.I.J Barbu, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1966.

pronunță în memoria primilor soldați căzuți în războiul din Peloponez, Pericle, om de stat atenian, face în aceşti termeni elogiul modului de viață practicat în Atena: „Iubim frumosul, ducînd o viață simplă, şi filosofăm fără să ne moleşim". Cele două verbe folosite sînt compuse *cu philo-: philokalein* şi *philosophein.* Notăm în trecere că aici este proclamat implicit triumful democrației. Nu numai personalitățile de excepție sau nobilii ajung să atingă perfecțiunea *(arete),* ci toți cetățenii pot împlini acest scop, după măsura în care iubesc frumusețea şi se dedică iubirii de *sophia.* La începutul secolului IV, oratorul Isocrate, în *Panegiricul*[1] său, va relua aceeaşi temă: Atena este cea care a revelat lumii filosofia.

Această activitate cuprinde tot ceea ce se raportează la cultura intelectuală şi generală: speculații ale presocra-ticilor, ştiințe pe cale de a se naşte, teorie a limbajului, tehnică retorică, artă a persuadării. Uneori ea se raportează chiar la arta argumentării, dacă o judecăm după o aluzie a sofistului Gorgias, din *Elogiul Elenei.* Aceasta, spune el, nu a fost responsabilă de fapta sa, pentru că a fost determinată să acționeze astfel fie din cauza voinței zeilor, fie sub presiunea violenței, fie chiar prin forța persuasiunii, ori, în sfîrşit, din pasiune. Şi distinge trei forme de persuasiune prin limbaj, dintre care una constă, spune el, „în rivalitățile discursurilor filosofice". Este vorba, fără îndoială, de discuțiile publice în care sofiştii se înfruntau pentru a-şi dovedi talentul, opunîndu-şi discursurile pe teme ce nu erau legate de o problemă particulară, juridică sau politică, ci țineau de cultura generală.

• !•: iy;K

Noțiunea de *sophia* '

Cuvintele *philo-sophos* şi *philosophein* presupun deci o altă noțiune, cea de *sophia,* dar trebuie să recunoaştem

că în această epocă nu există vreo definiție filosofică a noțiunii *sophia.*
Pentru a defini conceptul de *sophia,* interpreții moderni ezită întotcieauna între noțiunea de cunoaştere şi cea de înțelepciune. Cel care este *sophos* este acela care cunoaşte

! Isocrate, *Panegiric,* p. 847.

multe lucruri, a văzut multe lucruri, a călătorit mult, are o cultură enciclopedică sau cel ce ştie să se comporte bine în viață şi are noroc? Vom repeta adesea pe parcursul acestei lucrări că ambele noțiuni sînt departe de a se exclude: adevărata cunoaştere este, în cele din urmă, o pricepere, iar adevărata pricepere este o cunoaştere a înfăptuirii binelui.

După Homer, cuvintele *sophia* şi *sophos* erau utilizate în contextele cele mai diverse, în legătură cu conduite şi situații care, aparent, nu aveau nimic de-a face cu cele ale „filosofilor"[1]. în *Iliada,* Homer vorbeşte despre dulgherul care, grație sfaturilor Atenei, este expert în orice *sophia,* adică în orice meşteşug. în mod asemănător, imnul homeric *Către Hermes*[3], după ce povesteşte invenția lirei, adaugă că acest zeu a modelat el însuşi instrumentul unei *sophia,* alta decît arta lirei, şi anume syrinxul. Prin urmare, este vorba aici de o artă, de o pricepere muzicală.

Judecind prin aceste două exemple, ne putem întreba, pe bună dreptate, dacă în cazul fabricantului de nave, ca şi în al muzicianului, cuvîntul *sophia* nu desemnează de preferință activități, practici, supuse unor măsuri şi unor reguli' presupunînd o învățare şi o ucenicie, şi, pe de altă parte, necesitînd totodată concursul unui zeu, al unei grații divine, ce reveleazā artizanului sau artistului secretele fabricării, ajutîndu-l în practicarea artei lor.

în acelaşi mod, noțiunea *sophie* este întrebuințată dej Solon' în secolul VII î.Hr., pentru a desemna activitatea] poetică, rodul atît al unui îndelungat exercițiu, cît şi al inspirației Muzelor. Această putere a vorbirii poetice, inspi- I rată de Muze şi dînd sens întîmplărilor vieții omeneşti, apare cel mai clar la Hesiod, la începutul secolului VII. Deşij nu întrebuințează textual cuvîntul *sophia,* el exprimă cu

1. B. Gladigow, *Sophia und Kosmos,* Hildesheim, 1965; G.B. Kerfen *The Image ofthe Wise Man in Greece in the Period before Plato,* I in *Images of Man,* Melanges Verbeke, Louvain, 1967, pp. 18-28.1
2. *Iliada,* 15, 405-406.
3. Homer, *Către Hermes,* I, 511.
4. J. Bollack, *Une histoire de* sophie, (rezumat de Gladigow, vezij p. 39, n. 1) în „Revue des etudes grecques", voi. 81, 1968, p. 551.
5. Solon, *Eleg.,* I, 52.

multă forță conținutul înțelepciunii poetice. Mărturie cu atît mai interesantă, cu cît aseamănă acea *sophiaa* poetului cu a regelui[1]. Muzele sînt cele ce îl inspiră pe regele înțelept. Muzele picură pe limba şi pe buzele celui ales o rouă suavă, o miere dulce: *,-y.-* H

...Toți bărbații strînşi '''

Privesc la el cu luare-aminte cînd judecă împricinații Sentințe drepte dînd; acela, prin cuvîntarea-i fără greş, Cu iscusință curmă grabnic cea mai înverşunată harță.

Cuvintele poetului, şi ele mişcă inimile:

La cel cu inima mîhnită, purtînd un doliu încă proaspăt în sufletul ce-n chin se zbate, cum vine cîntărejul care, Supus al Muzelor, slăvit-a şi fapte de bărbați din vremuri Străvechi, dar şi pe fericiții zei din olympice palate, Sărmanu-acela uită grabnic tristețea, nemaiamintindu-şi Amarul: iute-i alinarea, de darul Muzelor adusă.

Aici apare deja ideea, fundamentală în Antichitate, a valorii psihagogice a discursului şi a importanței covîrşi-toare a stăpînirii vorbirii[2]. Vorbirea operează în două registre aparent foarte diferite, cel al dezbaterii juridice şi politice -regii fac dreptate şi potolesc neînțelegerile - şi cel al incantației poetice — poeții, prin cîntecele lor, transformă inima oamenilor. Mnemosyne, mama Muzelor, este „uitarea relelor şi mîngîierea grijilor"[3]. în această incantație, putem decela şi o schiță a ceea ce vor fi mai tîrziu exercițiile spirituale filosofice, fie ele de ordin discursiv sau contemplativ. Căci nu numai prin frumusețea cîntecelor şi a istorisirilor pe care le povestesc fac Muzele uitate relele, ci pentru că îi ajută pe poet şi pe cel care îl ascultă să acceadă la o viziune cosmică. Dacă „ele desfată cugetul cel mare al lui Zeus, părintele lor"[4], este pentru că îi cîntă Şi îi arată „faptele de-acuma, din viitor şi din trecut", şi aceasta este ceea ce va cînta însuşi Hesiod în *Teogonia* sa. O sentință epicureică, pe care o atribuim discipolului lui

1- Hesiod, *Teogonia,* 80-103; trad. Ion Acsan, în Hesiod-Orfeu, *Poeme,* Ed. Minerva, Bucureşti, 1987, pp. 6-7.
2- Cf. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes,* pp. 45-49; P- Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity,* New Haven, 1970, (rezumat de F. Kudlien, în *Gnomon,* 1973, pp. 410-412).
3 Hesiod, *Teogonia,* 55; trad. cit. p. 5.
4 *Ibid,* 37.

Epicur, Metrodor, spunea: .,Aminteşte-ți că, născut şi cu o viață limitată, te-ai înălțat, datorită cunoaşterii naturii, pînă la infinitatea spațiului şi a timpului şi ai văzut ceea ce este, ceea ce va fi şi ceea ce a fost"[1]. Şi înaintea epicureilor, Platon afirma deja că sufletul, căruia îi aparțin elevația gîndirii şi contemplarea totalității timpului şi

a ființei, nu va socoti moartea ca un lucru de temut".
Termenul *sophia* poate desemna, de altfel, şi iscusința cu care ştim să ne purtăm cu semenul, abilitate ce poate merge pînă la şiretenie şi disimulare. De exemplu, în culegerea de sentințe sistematizînd educația aristocratică pe care Theognis, care scrie în secolul VI î.Hr., i-o adresează lui Cyrnos, găsim acest sfat[3]:
Cyrnos, încredințează-i fiecărui prieten un aspect diferit de al tău. Modelează-te după sentimentele fiecăruia. într-o zi ata-şează-te de unul şi apoi să ştii, la momentul potrivit, să schimbi personajul. Căci, iscusința *(sophie)* este mai bună chiar decît o înaltă perfecțiune *(arelo).*
Vedem deci bogăția şi varietatea componentelor noțiunii de *sophia.* Ele se regăsesc în reprezentarea legendară şi populară, apoi în cea istorică pe care ne-am făurit-o despre cei Şapte înțelepți', a cărei urmă o regăsim deja la unii poeți din secolul VI, apoi la Herodot şi la Platon. Thales din Milet (sfîrşitul secolului VII — secolul VI) posedă în primul rînd o cunoaştere pe care am putea-o califica drept ştiințifică: el prezice eclipsa de soare din 28 mai 585 şi afirmă că pămîntul stă pe apă; dar deține totodată o cunoaştere tehnică: i se atribuie devierea cursului unui fluviu; în sfîrşit, dovedeşte clarviziune politică: încearcă să-i salveze pe grecii din Ionia, propunîndu-le să formeze o federație. Despre Pittakos din Mytilene (secolul VII) nu este atestată decît o activitate politică. Solon din Atena (secolele VII-VI) este, şi el, după cum am văzut, un om politic, a cărui legiuire binefăcătoare lasă o îndelungată amintire, dar este şi un poet ce exprimă în versurile sale

1. Cf. Epicur, ***Lettres,*** *maximes, sentences,* trad. şi comentarii de J.-F. Balaude, Paris, 1994, p. 210 (sentința 10).
2. Platon, *Republica,* 486 a.
3. Theognis, *Poeme elegiace,* 1072 şi 213.
4. B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen,* Munchen, 1952.

idealul său etic şi politic. Chilon din Sparta, Periandru din Corint, Bias din Priene (toți trei la începutul secolului VI) sînt, de asemenea oameni politici, vestiți prin anumite legi pe care le-au edictat sau **prin** activitatea lor oratorică şi judiciară. Indicațiile cu privire la Cleobul din Lindos sînt cele mai nesigure: ştim doar că i s-au atribuit un anumit număr de poeme. Li s-au atribuit acestor Şapte înțelepți maxime, „spuse succinte şi memorabile", afirmă Platon[1], pronunțate de fiecare dintre ei atunci cînd, fiind reuniți la Delfi, au vrut să-i ofere lui Apolo, în templul său, începuturile înțelepciunii lor şi cînd i-au consacrat inscripțiile pe care toată lumea le repetă: „Cunoaşte-te pe tine însuți" şi „Nimic prea mult". De fapt, o întreagă listă de maxime, despre care se spunea că este opera celor Şapte înțelepți, era gravată în apropierea templului din Delphi şi era foarte răspîndit obiceiul de a le inscripționa, pentru a fi citite de către toți trecătorii în diferitele oraşe greceşti. Astfel, a fost descoperită, în 1966, la Ai-Khanun, la granița actualului Afganistan, cu ocazia săpăturilor efectuate într-un oraş din vechiul regat grec, Bactriana, o stelă deteriorată, care, după cum a arătat L. Robert, cuprindea la origine o serie completă de 140 de maxime delfice. Clearh[2], discipolul lui Aristotel, este cel care le-a gravat în secolul III d.Hr. Deducem de aici importanța pe care poporul grec o acorda educației morale[3].
începînd cu secolul VI, o dată cu dezvoltarea ştiințelor „exacte" ca: medicina, aritmetica, geometria şi astronomia, o altă componentă se va adăuga noțiunii de *sophia.* Nu mai există „experți" *(sophoi)* doar în domeniul artei sau al politicii, ci şi în acela al ştiinței. Pe de altă parte, începînd cu Thales din Milet, s-a dezvoltat o reflecție din ce în ce mai precisă asupra a ceea ce grecii numeau *physis,* adică fenomenul dezvoltării ființelor vii, a omului, dar şi a universului, reflecție ce era intim legată de considerații etice, precum la Heraclit, de exemplu, sau mai ales la Democrit.
1 Platon, *Protagoras,* 343 a-b.
2. L. Robert, *De Delphes ă l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane,* în *Academie des inscription et belles-lettres. Comptes rendus,* 1968, pp. 416-457.
3. Cf. I. Hadot, *The Spiritual Guide,* pp. 441-444.

Cît despre sofişti, ei vor fi numiți astfel datorită intenției lor de a le preda tinerilor acea *sopbia-.* „îndeletnicirea mea, spunea epitaful lui Thrasymachos, este *sophia"*[1]. Pentru sofişti, cuvîntul *sophia* semnifică în primul rînd o pricepere în viața politică, dar implică, de asemenea, toate componentele pe care le-am întrezărit, chiar şi cultura ştiințifică, cel puțin în măsura în care ea face parte din cultura generală.

1. Thrasymachos, A VIII, Dumont, p. 1072.

Figura lui Socrate

Figura lui Socrate a avut o influenţă decisivă asupra definiţiei „filosofului" pe care Platon o propune în dialogul său *Banchetul* şi care este o adevărată conştientizare a situaţiei paradoxale a filosofului în mijlocul oamenilor. De aceea va trebui să ne oprim mai mult nu asupra lui Socrate istoric, dificil de cunoscut, ci asupra figurii mitice a lui Socrate, aşa cum a fost ea prezentată de către prima generaţie de discipoli ai săi.

Figura lui Socrate

I-am comparat adesea pe Socrate şi Isus[1]. între alte analogii, este adevărat că au avut o influenţă istorică imensă, chiar dacă şi-au exercitat activitatea într-un spaţiu şi în timp infime în raport cu istoria lumii: o mică cetate sau o ţărişoară, şi nu au avut decît un foarte mic număr de discipoli. Amîndoi nu au scris nimic, dar posedăm mărturii „oculare" asupra lor: despre Socrate, *Amintirile* lui Xenofon şi dialogurile lui Platon, iar despre Isus, *Evangheliile;* şi totuşi, este foarte dificil pentru noi să definim cu certitudine ceea ce au fost Isus istoric şi Socrate istoric. După moartea acestora, discipolii[2] au fondat şcoli pentru transmiterea mesajului lor, dar de data aceasta şcolile fondate de „socratici" sînt mult mai diferite unele de altele decît cele ale creştinismului primitiv, ceea ce lasă să se ghicească complexitatea atitudinii socratice. Socrate i-a inspirat în acelaşi timp pe Antistene, fondatorul şcolii cinice, care proslăvea concentrarea şi austeritatea influenţînd profund

1. Th. Deman, *Socrate etjesus,* Paris, 1944. Despre Socrate, cf. F. Wolff, *Socrate,* Paris, 1985; E. Martens, *Die Sache des Sokrates,* Stuttgart, 1992.
2. Citat în F. Wolff, *Socrate,* pp. 112-128, „Albumul de familie", care caracterizează excelent diferitele personaje.

stoicismul, pe Aristip, întemeietorul şcolii din Cyrene, pentru care arta de a trăi consta în a obţine cel mai mare beneficiu posibil din situaţia concretă prezentă, care nu dispreţuia deci destinderea şi plăcerea exercitînd o influenţă covîrşitoare asupra epicureismului, dar inspirîndu-l în aceeaşi măsură pe Euclid, fondatorul şcolii din Megara, vestit pentru dialectica sa. Un singur discipol al său, Platon, a rămas în istorie, fie pentru că a ştiut să imprime dialogurilor sale o valoare literară nepieritoare, fie, mai degrabă, deoarece şcoala pe care a întemeiat-o a supravieţuit de-a lungul secolelor, dialogurile sale fiind păstrate şi dezvoltate, chiar pînă la deformarea doctrinei. în orice caz, un aspect pare a fi comun tuturor acestor şcoli: o dată cu ele apare conceptul sau ideea de filosofie, înţeleasă, după cum vom vedea, ca un anumit discurs legat de un mod de viaţă şi ca un mod de viaţă legat de un anumit discurs.

Am avea poate o cu totul altă idee despre ceea ce a fost Socrate, dacă toate operele concepute în toate şcolile fondate de discipolii săi ar fi supravieţuit şi, în special, dacă întreaga literatură a dialogurilor „socratice", ce îl puneau în scenă pe Socrate în dialog cu interlocutorii săi, ar fi fost păstrată. Trebuie să reamintim, în orice caz, că ideea fundamentală a dialogurilor lui Platon, punerea în scenă a scrierilor în care Socrate joacă, aproape întotdeauna, rolul de interogator, nu este o invenţie a lui Platon, dar că faimoasele sale dialoguri aparţin unui gen, dialogul „socratic", care era o adevărată modă la discipolii lui Socrate[1]. Succesul acestei forme literare lasă a se întrezări impresia extraordinară pe care a produs-o asupra contemporanilor şi, mai ales, asupra discipolilor săi figura lui Socrate şi maniera în care el conducea conversaţiile cu concetăţenii. în cazul dialogurilor socratice scrise de Platon, originalitatea acestei forme literare constă mai puţin în utilizarea unui discurs divizat în întrebări şi răspunsuri (căci discursul dialectic exista şi înainte de Socrate), cît în rolul personajului principal al dialogului, care este atribuit lui Socrate. Rezultă de aici un raport special între autor şi opera sa, pe de o parte, între autor şi Socrate, pe de altă parte. Autorul impresionează prin faptul de a nu se implica

1. Aristotel, *Poetica, 1447,* b 10. Cf. C.W. Miiller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica,* Munchen, pp. 17 şi urm.

în opera sa, deoarece se mulţumeşte aparent să reproducă o dezbatere ce a opus teze adverse: se poate presupune cel mult că preferă teza apărată de Socrate. El ia deci, oarecum, masca lui Socrate. Aceasta este situaţia pe care o aflăm în dialogurile lui Platon. Niciodată „Eul" lui Platon nu apare în ele. Autorul însuşi nu intervine pentru a spune că el este cel care a compus dialogul şi nu intervine în discuţia dintre interlocutori. Dar, evident, nu precizează nici ceea ce îi revine lui Socrate şi ceea ce îi revine lui însuşi în cuvîntările ţinute. Este adesea extrem de dificil să distingem în anumite dialoguri partea socratică şi partea platoniciană. Socrate apare astfel, ca o figură mitică la puţin timp după moartea sa. Dar tocmai acest mit al lui Socrate a marcat întreaga istorie a filosofiei cu o urmă de neşters.

Ne-cunoaşterea socratică şi critica cunoaşterii sofistice

în *Apărarea lui Socrate,* unde Platon reconstituie, în felul său propriu, discursul rostit de Socrate în faţa judecătorilor săi în timpul procesului în care a fost condamnat, acesta povesteşte cum unul dintre prietenii săi, Cherephon[1], a întrebat oracolul din Delfi dacă există cineva mai înţelept *(sophos)* ca Socrate şi oracolul a răspuns că nimeni nu este mai înţelept decît Socrate. Platon se întreabă atunci ce anume a vrut să spună oracolul şi se lansează într-o lungă cercetare cu privire la oamenii care, conform tradiţiei greceşti discutate în capitolul precedent, posedă înţelepciunea, adică priceperea *(.savoir-faire)* -. oameni de Stat, poeţi şi meşteşugari, pentru a descoperi vreunul mai înţelept decît el. Observă atunci că toţi aceşti oameni cred că ştiu totul, în vreme ce, de

fapt, nu ştiu nimic. Conclude de aici că, dacă e cel mai înţelept, este pentru că, în ceea ce îl priveşte, nu crede că ştie ceea ce nu ştie. Oracolul a vrut să spună, aşadar, că dintre oameni, cel mai învăţat este „acela care şi-a dat seama că într-adevăr, cît priveşte înţelepciunea, nu e bun de nimic"[2]. Aceasta va fi chiar definiţia

1. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 20-23.
2. *Ibid.,* 23 b; trad. rom. Fr. Bălăţeanu, în *Opere I,* Ed. Ştiinţifica şi enciclopedică, Bucureşti, 1974.

pflatoniciană a filosofului în dialogul intitulat *Banchetul:* filosoful nu ştie nimic, dar este conştient de ne-ştiinţa sa.

Misiunea lui Socrate, cea care i-a fost încredinţată, spune *Apărarea,* de către oracolul de la Delphi, adică în cele din urmă, de către zeul Apolo, va fi aceea de a-i face pe ceilalţi oameni să devină conştienţi de propria lor ne-ştiin-ţă, de ne-înţelepciunea lor. Pentru a îndeplini această misiune, Socrate va lua el însuşi atitudinea cuiva care nu ştie nimic, adică cea a naivităţii. Este vestita ironie socratică : ignoranţa prefăcută, aerul nevinovat cu care, de pildă, a cercetat dacă există cineva mai învăţat decît el. Cum spune un personaj din *Republica* ':

Iată şi obişnuita „ironie" a lui Socrate! Ştiam asta şi le-am spus băieţilor că n-ai să vrei să răspunzi, că vei tot simula neştiinţa şi vei face orice mai degrabă decît să dai un răspuns, dacă cineva te întreabă ceva.

Este motivul pentru care, în timpul discuţiilor, Socrate este întotdeauna cel care întreabă: „este cel care mărturiseşte că nu ştie nimic", cum remarcă Aristotel[2]. Subestimîndu-se pe sine însuşi, ne spune Cicero, Socrate era îngăduitor mai mult decît trebuia cu interlocutorii pe care voia să-i combată : astfel, gîndind ceva şi spunînd altceva, îi plăcea să se servească în mod obişnuit de această disimulare pe care grecii o numesc „ironie"[3]. La drept vorbind, nu este vorba aici de o atitudine artificială, de o încercare de disimulare, ci de un fel de umor care refuză să ia cu totul în serios atît pe ceilalţi, cît şi pe sine însuşi, pentru că, într-adevăr, tot ceea ce este omenesc, şi chiar filosofic, este în mică măsură cert, fapt cu care nu ne putem cîtuşi de puţin mîndri. Menirea lui Socrate este deci aceea de a-i face pe oameni să devină conştienţi de ne-ştiinţa lor. Se observă aici o

1. Platon, *Republica,* 337 a; trad. rom. Andrei Cornea, în *Opere V,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
2. Aristotel, *Respingerile sofistice,* 183 b 8.

3- Cicero, *Lucullus,* 5,15. Asupra ironiei socratice, cf. R. Schaerer, *Le mecanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique,* în „Revue de metaphysique et de morale", voi. 48, 1981, pp. 181-209; V. Jankelevitch, *Llronie,* Paris, 1964, a se vedea de asemenea, G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei,* I, trad. rom. D.D. Roşea, Editura Academiei, Bucureşti, 1963, pp. 377 şi urm.

revoluţie în concepţia despre cunoaştere. Fără îndoială, Socrate se poate adresa, şi o face în mod voit, profanilor ce nu posedă decît o cunoaştere convenţională, cei care nu acţionează decît sub influenţa prejudecăţilor lipsite de fundament raţional, în scopul de a le dovedi că pretinsa lor ştiinţă nu se bazează pe nimic. Dar el îi alege mai ales pe cei convinşi — prin cultura lor — că posedă ştiinţa însăşi. Pînă la Socrate, au existat două tipuri de asemenea personaje : pe de o parte, acei aristocraţi ai cunoaşterii, precum Parmenide, Empedocle sau Heraclit, care opuneau teoriile lor ignoranţei mulţimii, pe de altă parte, democraţii cunoaşterii, care pretindeau că pot vinde cunoaşterea tuturor: i-am numit pe sofişti. Pentru Socrate, cunoaşterea nu este un ansamblu de propoziţii şi de formule pe care le putem scrie, comunica sau vinde de-a gata; cum se arată la începutul dialogului *Banchetul*[1], cînd Socrate soseşte cu întîrziere întrucît a rămas să mediteze, nemişcat şi stînd în picioare, „înstăpînindu-se asupra spiritului său". De aceea, atunci când îşi face apariţia în sală, Agaton, care este gazdă, îl roagă să vină să se aşeze lîngă el, pentru ca „aşezat alături de înţeleptul care eşti, spune el, să mă împărtăşesc şi eu din ideea care ţi-a venit stînd sub portic". ,.Ce bine-ar fi, răspunde Socrate, dacă înţelepciunea ar fi de aşa fel încît să curgă dinspre mai plin spre mai gol!" Astfel, cunoaşterea nu este un obiect fabricat, cu un conţinut încheiat, transmisibil direct prin scriere sau printr-un discurs oarecare.

Cînd Socrate pretinde că nu ştie decît un singur lucru, şi anume că nu ştie nimic, înseamnă că refuză concepţia tradiţională despre cunoaştere. Metoda sa filosofică nu va consta în a transmite o cunoaştere, ceea ce s-ar reduce la *a răspunde* la întrebările discipolilor, ci, din contră, la *a-i interoga* pe discipoli, pentru că el însuşi nu are nimic să le spună, nimic să-i înveţe, de felul conţinutului teoretic de cunoaştere. Ironia socratică constă în a se preface că vrea să înveţe ceva de la interlocutorul său, pentru a-l face pe acesta să descopere că nu cunoaşte nimic în domeniul în care pretinde că este învăţat.

[1] *Banchetul,* 174 d-175 d; trad. rom. Petru Creţia, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995.

Această critică a cunoaşterii, doar în aparenţă negativă, are însă o dublă semnificaţie. Pe de o parte, ea presupune despre cunoaştere şi adevăr, cum am anticipat deja, că nu pot fi primite de-a gata, ci trebuie să fie dobîndite de către individul însuşi. De aceea, Socrate afirmă, în *Theaitetos,* că se mulţumeşte, în discuţia cu semenul, să joace rolul celui care moşeşte. El însuşi nu ştie nimic şi nu învaţă nimic[1], ci se restrînge la a pune întrebări şi aceste întrebări sau interogaţii sînt cele care îi ajută pe interlocutori să scoată la iveală propriul lor adevăr. O asemenea imagine lasă de înţeles că, în suflet, cunoaşterea există, iar cel ce trebuie să o afle este individul însuşi, atunci cînd a descoperit, datorită lui Socrate, că propria sa cunoaştere era nulă. în perspectiva gîndirii sale, Platon va exprima într-o manieră mitică această idee, spunînd că întreaga cunoaştere este reminiscenţa unei viziuni pe care sufletul a avut-o într-o existenţă anterioară. Rămîne să învăţăm să ne-o reamintim. La Socrate, dimpotrivă, perspectiva este cu totul diferită, întrebările lui Socrate nu-l conduc pe interlocutorul său la cunoaşterea vreunui lucru şi la dobândirea unor concluzii pe care să le putem formula sub forma unor propoziţii asupra unui obiect sau a altuia. Dialogul socratic, dimpotrivă, duce la o aporie, la imposibilitatea de a concluziona şi de a formula o cunoaştere. Sau, mai bine spus, tocmai pentru că interlocutorul va descoperi vanitatea cunoaşter sale, va descoperi în acelaşi timp adevărul său, adică, trecînd de la cunoaştere la el însuşi, va începe prin a se pune pe sine sub semnul întrebării. Altfel spus, în dialogul „socratic", adevărata întrebare care este în joc nu e ci privire la

lucrul despre care se vorbeşte, ci la *cel cart! vorbeşte,* cum spune Nicias, un personaj al lui Platon[2]:

Nu ştii, mi se pare, că acela care, prin părerile şi, parcă, prir neamul său, se află aproape de Socrate şi stă adesea cu el vorbă este nevoit - chiar dacă mai înainte începe să discut despre altceva - să nu se oprească pînă nu ajunge, purtat către şirul gîndirii acestuia, să dea socoteală despre sine însuşi, cum trăieşte acum şi care a fost existenţa sa trecută; iar atunc cînd a ajuns aici, Socrate nu-l va mai lăsa pînă nu va cercetat bine şi frumos absolut totul [...]. Mă bucur să-i stai

acestui om în preajmă şi nu cred că este nici un rău dacă ne aducem aminte ceea ce fie că n-am făcut, fie că nu facem cum se cuvine; în plus, prin firea lucrurilor, acela care nu va fugi de aceste adevăruri va fi mai prevăzător în restul vieții sale.

Socrate îi determină pe interlocutorii săi să se examineze şi să se înţeleagă pe ei înşişi. Ca un „tăun"[1], Socrate îi hărţuieşte cu întrebări care îi pun în dificultate, îi obligă să devină atenţi cu privire la ei înşişi, să se îngrijească de ei înşişi[2]:

O, preabunule, tu care eşti atenian, din cetatea cea mai mare şi mai vestită în înțelepciune şi putere, nu ți-e oare ruşine că de bani te îngrijeşti, ca să ai cît mai mulți, şi cît mai multă glorie şi cinstire, iar de cuget, şi de adevăr, şi de suflet ca să fie cît mai frumos, nu te îngrijeşti şi nu-ți pasă?

Este vorba deci, nu atît de o punere în discuție a cunoaşterii aparente pe care credem că o posedăm, ci de o punere în discuție a noastră şi a valorilor ce ne guvernează propria noastră viață. Căci, la urma urmei, după ce a dialogat cu Socrate, interlocutorul său nu ştie mai bine de ce face aceasta. El devine conştient de contradicțiile discursului său şi de propriile sale contradicții interioare. Se îndoieşte de el însuşi. Ajunge, ca Socrate, să ştie că nu ştie nimic. Făcînd însă aceasta, ia distanță de el însuşi, se dedublează, o parte din el identifieîndu-se din acest moment cu Socrate prin acordul mutual pe care Socrate îl pretinde interlocutorului în fiecare etapă a discuției. în el se produce o conştientizare de sine; se pune din nou în discuție pe sine.

Adevărata problemă nu este deci de a şti un lucru sau altul, ci de a fi într-o manieră sau în alta[3]:

Am lăsat deoparte cele rîvnite de mulțime - treburile băneşti şi administrarea bunurilor, însărcinarea de strateg, succesele oratorice în Adunare şi tot felul de alte magistraturi, uneltiri şi rivalități cîte sînt în cetate [...], ci, socotind că dacă mă duc la fiecare în parte îi fac cel mai mare bine, după cum spun,

1. *Theaitetos,* 150 d.
2. *Lahes,* 187 e 6, trad. rom. Dan Sluşanschi (187 e-l88 a) în *Opere,* voi. I, Ed. Ştiințifica şi Enciclopedica, Bucureşti, 1974.

1- *Apărarea lin Socrate,* 30 e.
2. *Ibid.,* 29 d-e, trad. rom. cit.
3. *Ibid.,* 36 c; trad. cit. 36 b-c, cu unele mici modificări pentru a urmări sensul textului.

m-am îndreptat spre această îndeletnicire, apucîndu-mă să-l conving pe fiecare dintre voi sa nu se îngrijească de lucrurile sale, înainte de a se îngriji de *ceea ce este el,* ca să devină cît mai bun şi mai înțelept.

Acest apel la „ființă", Socrate îl exercită nu doar prin interogațiile sale, prin ironia sa, ci mai ales prin maniera lui de a fi, prin modul său de viață, prin chiar ființa sa.

Apelul «individului» către «individ»

A filosofa nu înseamnă, cum pretindeau sofiştii, a dobîndi o cunoaştere sau o pricepere, o *sopbia,* ci a ne pune în discuție pe noi înşine, pentru că avem sentimentul de a nu fi ceea ce ar trebui să fim. Aceasta va fi definiția filosofului, a omului iubitor de înțelepciune, în *Banchetul* lui Platon. Şi acest sentiment ar proveni din faptul de a fi întîlnit o personalitate, Socrate, care, prin simpla sa prezență, îl obligă pe cel din apropierea lui să se pună din nou în discuție. Este ceea ce lasă să se înțeleagă Alcibiade la sfîrşitul *Banchetului.* în acest elogiu al lui Socrate rostit de către Alcibiade apare, probabil pentru prima oară în istorie, reprezentarea Individului, dragă lui Kierkegaard, a Individului ca personalitate unică şi inclasabilă. Există, în mod normal, spune Alcibiade[1], diferite tipuri în care putem rîndui indivizii; de exemplu, „marele general nobil şi curajos", ca Ahile în vremurile homerice, ca Brasidas, conducătorul spartan, printre contemporani; sau tipul „omului de stat elocvent şi prudent": Nestor în vremea lui Homer, Pericle în zilele noastre. Dar Socrate este imposibil de clasat. Nu îl putem compara cu nici un alt om, ci doar cu sileni şi satiri. El este *atopos:* straniu, excentric, absurd, inclasabil, derutant. în *Theaitetos,* Socrate va spune despre el însuşi: „Eu sînt în întregime derutant *(atopos)* şi nu provoc decît *aporia* (perplexități)"[2].

Această personalitate unică are ceva fascinant, exercită un fel de atracție magică. Discursurile sale filosofice muşcă inima ca o viperă şi provoacă în suflet, după cum spune

1. *Banchetul,* 221 c-d.
2. *Theaitetos,* 149 a.

Alcibiade, o stare de posedare, un delir şi un entuziasm filosofic, adică o tulburare deplină[1]. Trebuie să insistăm asupra acestui fapt[2]. Socrate îi influențează pe cei care îl ascultă într-o manieră irațională, prin emoția pe care o provoacă, prin iubirea pe care o inspiră. într-un dialog scris de un discipol al lui Socrate, Aischines din Sphettos, Socrate spune, referitor la Alcibiade, că dacă el, Socrate, nu este capabil să-l învețe ceva util pe Alcibiade (ceea ce nu e atît de uimitor, căci Socrate nu ştie nimic), crede totuşi că îl poate face mai bun, grație iubirii pe care o simte pentru el şi în măsura în care trăieşte alături de el[3], în *Theages,* dialog atribuit eronat lui Platon, dar scris

între 369 şi 345 î.Hr.[4], deci probabil pe cînd trăia Platon, un discipol îi spune lui Socrate că, fără să fi primit nici o învățătură de la dînsul nu progresează mai puțin cînd este în acelaşi loc şi intră în contact cu el. Alcibiade din *Banchetul* spune şi repetă că incantațiile lui Socrate au un efect tulburător asupra lui':

Ajungeam să simt că nu mai pot trăi aşa cum trăiam [...]. Mă
face să recunosc că, avînd eu atîtea cusururi, ar trebui să am
grijă de sufletul meu.

Nu înseamnă că Socrate ar fi mai elocvent şi mai sclipitor decît alții. Din contră, spune Alcibiade, la prima impresie, discursurile sale par de-a dreptul ridicole :

Tot vorbeşte despre catîri de povară, fierari, cizmari, tăbăcari şi, vorbind despre ei, pare să spună mereu aceleaşi lucruri.

Se pare că aici Alcibiade ar face aluzie la argumentarea obişnuită a lui Socrate, pe care o regăsim în amintirile despre Socrate scrise de Xenofon^ şi care constă în a se mira de faptul că, pentru a învăța meseria cizmarului, a dulgherului, a fierarului sau a călărețului, ştim unde să

1. *Banchetul,* 215 c şi 218 b.
2. Cf. A.M. Ioppolo, *Opinione e scienza,* Napoli, Bibliopolis, 1986,
p. 163.
3. K. Doring, *Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem bistorischen Sokrates,* în „Hermes", voi. 112, 1984, pp.16-30. De asemenea, C.W. Muller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica,* Miinchen, 1975, p. 233, n. 1.
4. *Theages,* 130 d, C.W. Muller, *op. cit.,* p. 128, n. 1.
5. *Banchetul,* 215 c-e, 216 a; ed. cit.
6. *Banchetul,* 221 e, ed. cit.
7- Xenofon, *Convorbiri memorabile,* IV, 4, 5-

căutăm un meşter, chiar şi pentru a dresa un cal sau un bou, dar cînd este vorba de dreptate, nu ştim încotro să ne îndreptăm. în textul lui Xenofon, sofistul Hippias remarcă faptul că Socrate repetă mereu „aceleaşi spuse despre aceleaşi subiecte". El admite un astfel de fapt, cu atît mai mult cu cît aceasta îi permite să-l facă pe interlocutorul său să spună că el, Hippias, din contră, încearcă să enunțe mereu ceva nou, chiar dacă este vorba despre dreptate. Socrate voia să ştie ce poate Hippias să spună nou asupra unui subiect care nu ar trebui să se schimbe, dar acesta refuză să răspundă înainte ca Socrate să-i fi făcut cunoscută întîi opinia sa despre dreptate:

De mult timp îți bați joc de alții, întrebîndu-i şi combătîndu-i mereu, fără a da niciodată socoteală nimănui şi fără a-ți expune opinia.

Şi Socrate răspunde:

Nu încetez să dezvălui ceea ce mi se pare a fi drept. în loc să o fac prin vorbe, prefer să o realizez prin faptele mele.

Ceea ce înseamnă că, în cele din urmă, existența şi viața omului drept sînt cele ce determină cel mai bine ce este dreptatea.

Individualitatea puternică a lui Socrate este cea care poate să trezească la conştiință individualitatea interlocutorilor săi. Dar reacțiile le sînt extrem de diferite. Tocmai am văzut bucuria pe care o resimțea Nicias de a fi pus în discuție de către Socrate. Dimpotrivă, Alcibiade, la rîndul lui, încearcă să reziste influenței sale: nu simte decît ruşine față de el şi, pentru a scăpa de această atracție, va dori uneori moartea acestuia. Altfel spus, Socrate nu poate decît să-l îndemne pe interlocutor să se cerceteze, să se pună la încercare. Deoarece se instituie un dialog care îl determină pe individ, cum spunea Nicias, să dea seama de sine însuşi şi de viața lui, este necesar pentru cel ce vorbeşte cu Socrate să accepte, precum acesta din urmă, să se supună exigențelor discursului rațional, adică exigențelor rațiunii. Cu alte cuvinte, grija față de sine, repunerea în discuție a propriei persoane nu se realizează decît printr-o depăşire a individualității ce se înalță la nivelul universalității, reprezentat prin *logos-u* comun celor doi interlocutori.

;"," Cunoaşterea lui Socrate:
valoarea absolută a intenției morale

întrevedem deci ceea ce poate fi cunoaşterea lui Socrate, dincolo de ne-cunoaşterea sa. El spune şi repetă că nu ştie nimic, că nu poate să-i învețe nimic pe alții, că ceilalți trebuie să gîndească pe cont propriu, să descopere adevărul prin ei înşişi. Dar ne putem întreba, oricum, dacă nu există şi o cunoaştere pe care Socrate a descoperit-o prin şi în el însuşi. Un fragment din *Apărare*[1] în care cunoaşterea şi necunoaşterea sînt opuse, ne îngăduie să o presupunem. Socrate aminteşte ceea ce unii i-ar putea spune: „Oare nu ți-e ruşine că ai făcut asemenea fapte pentru care te afli acum în primejdie de moarte?" Şi formulează astfel ceea ce le-ar răspunde:

Omule, nu ai dreptate dacâ-ți închipui că acela care poate fi cît de cît folositor trebuie să cîntărească sorții de moarte ori viață, ci nu să ia aminte la un singur lucru, ori de cîte ori făptuieşte ceva, şi anume dacă ceea ce face e drept sau nedrept şi dacă e lucru vrednic de un om bun sau de un om rău.

în această perspectivă, ceea ce apare ca ne-cunoaştere este frica de moarte[2]:

Căci să te temi de moarte, cetăţeni, nu este nimic altceva decît să-ţi închipui că eşti înţelept fără să fii; înseamnă să crezi că ştii ceea ce nu ştii. Căci nimeni nu ştie ce este moartea şi nici dacă nu e cumva cel mai mare bine pentru un om, dar toţi se tem de ea ca şi cum ar fi siguri că e cel mai mare râu. Iar acest fel de a gîndi cum să nu fie tocmai prostia aceea vrednică de dispreţ - de a crede că ştii ceea ce nu ştii ?

Cît despre Socrate, el ştie că nu ştie nimic despre moarte; în schimb, afirmă că ştie ceva asupra altei chestiuni:

Dar a face nedreptăţi şi a nu te supune celui mai bun, fie el om sau zeu, ştiu că acestea sînt fapte rele şi ruşinoase. Aşadar, de nişte lucruri despre care nu ştiu dacă nu cumva sînt bune nu mâ voi teme şi nu voi fugi de ele mai degrabă decît de aceste lucruri despre care ştiu sigur că sînt rele.

1. *Apărarea lui Socrate,* 28 b.
2. *Ibid.,* 29 a-b; trad. rom. cit.

Este interesant de constatat că aici ne-cunoaşterea şi cunoaşterea nu se referă la concepte, ci la valori: valoarea morţii, pe de o parte, valoarea binelui moral şi a răului moral, pe de altă parte. Socrate nu ştie nimic cu privire la valoarea care trebuie atribuită morţii, pentru că aceasta nu stă în puterea sa, deoarece experienţa propriei morţi îi scapă prin definiţie. Dar ştie valoarea acţiunii morale şi a intenţiei morale, întrucît acestea depind de alegerea sa, de decizia sa, de angajamentul său; ele îşi au originea, prin urmare, în el însuşi. Cunoaşterea încă nu înseamnă o serie de propoziţii, o teorie abstractă, ci certitudinea unei alegeri, a unei decizii, a unei iniţiative; ea nu este doar o cunoaştere, ci e cunoaştere-a-ceea-ce-trebuie-preferat, deci a-şti--sâ-trăieşti *(savoir-vivre).* Şi această cunoaştere a *valorii* îl va călăuzi în discuţiile purtate cu interlocutorii săi[1]:

Şi dacă cineva dintre voi se va împotrivi şi va spune că se îngrijeşte de sine, nu-l voi lăsa sâ plece îndată şi nu mă voi îndepărta de el, ci-l voi întreba şi-l voi cerceta şi-l voi mustra, iar dacă mi se va părea că n-a dobîndit virtutea dar spune că a dobîndit-o, îl voi certa că pune foarte puţin preţ pe cele mai însemnate lucruri şi cel mai mare preţ pe lucruri de nimic.

Această cunoaştere a valorii este extrasă din experienţa interioară a lui Socrate, din experienţa unei alegeri care îl implică în întregime. Prin urmare, aici încă nu există cunoaştere decît într-o descoperire personală provenind din interior. Această interioritate este de altfel întărită la Socrate de reprezentarea acestui *daimon,* a acestei voci divine care, va spune, vorbeşte în el şi îl împiedică să facă anumite lucruri. Este dificil de precizat dacă este o experienţa mistică sau o imagine mitică, dar putem observa în ea, în orice caz, o profilare a ceea ce se va numi mai tîrziu conştiinţă morală.

Aşadar, se pare că Socrate a admis implicit că ar exista la toţi oamenii o dorinţă înnăscută a binelui. Chiar în acest sens el se prezenta ca un simplu mamoş, al cărui rol s-ar limita la a-i face pe interlocutori să-şi descopere posibilităţile lor interioare. înţelegem astfel mai bine semnificaţia paradoxului socratic: nimeni nu este rău în mod voit[2],

sau: virtutea înseamnă cunoaştere[1]; el vrea să spună că, dacă omul săvîrşeşte răul moral, o face deoarece crede că astfel descoperă binele, şi dacă este virtuos, este pentru că ştie cu întregul suflet şi cu toată fiinţa sa unde este adevăratul bine. Rolul filosofului va consta deci în a permite interlocutorului să „realizeze", în sensul cel mai tare al cuvîntului, care este adevăratul bine şi care este adevărata valoare. La temelia cunoaşterii socratice se află iubirea binelui[2].

Conţinutul cunoaşterii socratice este deci, în mod esenţial, „valoarea absolută a intenţiei morale" şi certitudinea ce prilejuieşte alegerea acestei valori. Evident, expresia este modernă. Socrate nu ar fi utilizat-o. Dar ea poate fi utilă pentru a sublinia întreaga deschidere a mesajului socratic. într-adevăr, putem spune că o valoare e absolută pentru un om atunci cînd este gata să moară pentru ea. Este chiar atitudinea lui Socrate, atunci cînd e vorba de „ceea ce este binele suprem", adică de dreptate, datorie şi puritate morală. Repetă de multe ori în *Apărare*"* că preferă moartea şi pericolul decît să renunţe la datoria şi la misiunea sa. în *Criton*[4], Platon îşi închipuie că Socrate face să vorbească legile Atenei, care îl fac să înţeleagă că, dacă încearcă să evadeze şi să scape de condamnarea sa, va pricinui rău întregii cetăţi, dînd un exemplu de nesupunere în faţa legilor: nu trebuie să pună propria viaţă mai presus de ceea ce e drept. Şi, cum spune Socrate în *Phaidon*^-.

Cred că acum de mult aceste oase şi aceşti muşchi s-ar afla prin părţile Megarei sau Beoţiei, duse acolo de o anume concepţie despre ce este mai bine, dacă n-aş fi avut încredinţarea că e mai drept şi mai frumos ca, în locul scăpării şi al fugii, sâ mă supun pedepsei hotărîte de Cetate.

Această valoare absolută a alegerii morale apare şi într-o altă perspectivă, cînd Socrate[6] declară: „Pentru un om bun

1. ***Ibid.,*** 29 e; trad. rom. cit.
2. Aristotel, *Etica Nicomahică,* VII, 3, 1145 b 21-27.
1. Aristotel, *Etica Endemică,* I, 5, 1216 b 6-8; Xenofon, *Convorbiri memorabile,* III, 9, 5.
2. A.-J. Voelke, *L'idee de volonte dans lestoicisme,* Paris, 1973, p. 194, cu privire la aşa-zisul intelectualism socratic: „Dialectica socratică uneşte indisolubil cunoaşterea binelui şi alegerea binelui".

3. *Apărarea lui Socrate,* 28 b şi urm.
4. *Criton,* 50 a.
5. *Phaidon,* 98 e; trad. rom. Petru Creţia în *OpereIV,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.
6. *Apărarea lui Socrate,* 41 d.

nu există nimic rău, nici în viaţă, nici în moarte". Aceasta înseamnă că toate lucrurile care par rele în ochii oamenilor, moartea, boala, sărăcia, nu sînt rele pentru el. în viziunea lui, nu există decît un rău, păcatul moral, şi nu există decît un singur bine, o singură valoare, anume voinţa de a face binele, ceea ce presupune că nu refuzăm a examina riguros, fără încetare, maniera sa de a trăi, pentru a vedea dacă este dirijată şi inspirată de această voinţă de a face binele. Se poate spune, pînă într-un punct, că pe Socrate nu îl interesează să definească ceea ce poate fi conţinutul teoretic şi obiectiv al moralităţii, ceea ce trebuie făcut, ci să ştie dacă vrea cu adevărat şi în mod concret să facă lucrul considerat drept şi bun - cum trebuie acţionat. In *Apărare,* Socrate nu dă nici un motiv teoretic pentru a explica de ce se angajează să examineze propria sa viaţă şi viaţa celorlalţi. Se mulţumeşte să spună că poate da un sens vieţii, fie datorită misiunii încredinţate de zeu, fie printr-o luciditate şi o rigoare faţă de sine însuşi[1]:

O viaţă care nu se supune pe sine cercetării nu merită să fie trăită.

Intîlnim aici, confuză şi indistinctă încă, o anumită schiţă a ideii ce va fi dezvoltată mai tîrziu, într-o cu totul altă problematică, de către Kant: moralitatea se constituie prin puritatea intenţiei care ghidează acţiunea, puritate ce constă în a conferi o valoare absolută binelui moral, renunţînd în întregime la interesul individual.
De altfel, totul dă de gîndit că această cunoaştere nu este dobîndită niciodată. Socrate nu încetează să supună cercetării nu doar pe ceilalţi, ci pe sine însuşi. Puritatea intenţiei morale trebuie să fie mereu reînnoită şi restabilită. Schimbarea de sine nu este niciodată definitivă. Ea necesită o permanentă recucerire.
1. *Apărarea lui Socrate,* 38 a.

Grijă de sine, grijă de alţii

Vorbind despre ciudăţenia filosofiei, M. Merleau-Ponty[1] spunea că ea nu este „niciodată întru totul în lume, şi totuşi niciodată în afara lumii". La fel şi cu bizarul, inclasa-bilul Socrate. El nu e nici în lume, nici în afara lumii.
Pe de o parte, el presupune, în viziunea concetăţenilor săi, o totală răsturnare a valorilor care li se par de neînţeles[2]:

Dacă vă spun că pentru un om e chiar cel mai mare bine să discute în fiecare zi despre virtute şi despre celelalte lucruri cu privire la care m-aţi auzit vorbind şi supunîndu-mă pe mine şi pe alţii cercetării, în timp ce viaţa lipsită de această cercetare nu e trai de om, dacă vă spun toate acestea, mă veţi crede cu atît mai puţin.

Concetăţenii săi nu-i pot sesiza invitaţia de a repune în discuţie toate valorile lor, întreaga lor manieră de a acţiona, de a se îngriji de ei înşişi, decît ca o ruptură radicală de viaţa cotidiană, de obişnuinţele şi convenţiile vieţii curente, de lumea care le e familiară. Şi, de altfel, această invitaţie de a se îngriji de sine nu era o chemare la detaşarea de cetate, venind de la un om care era el însuşi, într-un fel, în afara lumii, *atopos,* adică derutant, inclasabil, tulburător? Oare nu era Socrate, prin urmare, prototipul imaginii atît de răspîndite şi, de altfel, atît de false a filosofului, ce evită dificultăţile vieţii, refugiindu-se în conştiinţa sa împăcată?
Dar pe de altă parte, aşa cum e conturat de Alcibiade în *Banchetul* lui Platon, precum şi de Xenofon, de altfel, portretul lui Socrate ne dezvăluie, dimpotrivă, un om care participă din plin la viaţa cetăţii aşa cum este ea, un om aproape obişnuit, de rînd, cu nevastă şi copii, care se întreţine cu toată lumea, în stradă, în case şi gimnazii, un om de viaţă, în stare să bea mai mult decît toţi ceilalţi fără a fi ameţit, un soldat curajos şi rezistent.
Grija de sine nu se opune deci grijii faţă de cetate. Intr-o manieră absolut remarcabilă, în *Apărarea lui Socrate* şi în
1. M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosopbie et autres essais,* Paris, 1965, p. 38.
2. *Apărarea lui Socrate,* 38 a, trad. cit.

Criton, ceea ce Socrate proclamă drept datoria sa, pentru care trebuie să sacrifice totul, chiar şi viaţa, este supunerea faţă de legile cetăţii, aceste „Legi" personificate care, în *Criton,* îl îndeamnă pe Socrate să nu se lase pradă tentaţiei de a evada din închisoare şi de a fugi departe de Atena, făcîndu-l să înţeleagă că salvarea sa egoistă ar fi o nedreptate faţă de Atena. Această atitudine nu ţine de conformism, căci Xenofon îi atribuie lui Socrate afirmaţia că ne putem „supune legilor dorind ca ele să se schimbe, aşa cum servim în război dorind pacea". Merleau-Ponty[1] a subliniat acest fapt: „Socrate are o manieră de a se supune care este o modalitate de a rezista", se supune legilor pentru a dovedi, chiar în interiorul cetăţii, adevărul atitudinii sale filosofice şi valoarea absolută a intenţiei morale. Prin urmare, nu trebuie să spunem, ca Hegel: „Socrate se refugiază în el însuşi pentru a căuta dreptul şi binele", ci, precum Merleau-Ponty: „gîndea că nu poţi fi drept de unul singur, deoarece a fi

singur înseamnă a înceta să fii"[2].

Grija de sine este deci indisolubil legată de grija față de cetate şi față de alții, cum vedem chiar din exemplul lui Socrate, a cărui unică rațiune de a fi este de a se ocupa de alții. Există la Socrate[3] un aspect în acelaşi timp „misionar" şi „popular", pe care îl vom regăsi la unii filosofi ai epocii elenistice:

Sînt la dispoziția săracului şi a bogatului în egală măsură [...]. Că sînt un om pe care Zeul l-a dăruit cetății, v-ați putea da seama şi de aici: nu pare a fi lucru omenesc lipsa mea de grijă pentru toate ale mele [...] timp de atîția ani, faptul că m-am îndeletnicit în schimb cu treburile voastre, [...] dîndu-mi osteneala de a vă convinge sâ năzuiți spre virtute.

Astfel, Socrate este în acelaşi timp în afara lumii şi în lume, depăşind oamenii şi lucrurile prin exigența sa morală şi angajamentul pe care îl implică, amestecat cu oameni şi lucruri, deoarece nu poate exista filosofie adevărată decît în cotidian. Şi, în toată Antichitatea, Socrate va rămîne

1. M. Merleau-Ponty, *op. cit.,* p. 44.
2. *Ibid.,* p. 48.
3. *Apărarea lui Socrate,* 32 b şi 31 b, trad. cit.

astfel modelul filosofului ideal, a cărui operă filosofică nu constă decît în viața sa şi în moartea sa[1]. Cum scria Plutarh[2] la începutul secolului II d.Hr:

Majoritatea oamenilor îşi închipuie că filosofia constă în a discuta de la înălțimea unei tribune şi a ține cursuri asupra textelor. însă ceea ce scapă cu totul acestor oameni este filosofia neîntreruptă care este exercitată zi de zi într-o manieră perfect egală cu sine [...]. Socrate nu pregătea amfiteatre pentru auditoriu, nu se aşeza la o catedră profesorală; nu avea un orar fix de discuții în care sâ se plimbe cu discipolii săi. Insă a filosofat rîzînd uneori de aceştia, bînd sau mergînd la luptă sau în Agora cu ei şi, în sfîrşit, mergînd spre temniță şi bînd otravă. A fost primul care a dovedit că, în orice timp şi loc, în tot ce ni se întîmplă şi în tot ce facem, viața de zi cu zi oferă posibilitatea de a filosofa.

[1] A. Dihle, *Studieri zurgriecbiscben Biographie, 2* Aufl., Gottingen 1970, pp. 13-20.

[2] Plutarh, *Si la politique est Vaffaire des vieillards,* 26, 796 d.

IV

Definiția filosofului în *Banchetul* lui Pl aton

Nu ştim, bineînțeles, dacă s-a întîmplat ca Socrate, în discuțiile cu interlocutorii săi, să folosească termenul*philosophia.* Este probabil că, în orice caz, dacă s-a întîmplat să o facă, a utilizat cuvîntul dîndu-i sensul curent în epocă, prin urmare l-a întrebuințat, cum se obişnuia de altfel, pentru a desemna cultura generală pe care sofiştii şi alții puteau să o împărtăşească elevilor lor. întîlnim acest sens, de exemplu, în rarele utilizări ale cuvîntului *philosophia* pe care le găsim în *Convorbiri memorabile,* amintirile lui Socrate reunite de discipolul său Xenofon. De aici nu decurge mai puțin clar că Platon, în *Banchetul,* a dat cuvîntului „filosof", deci şi cuvîntului „filosofie", un sens nou, sub influența personalității şi a învățăturii lui Socrate.

Banchetul lui Platon

Ca şi *Apărarea, Banchetul* este un monument literar închinat amintirii lui Socrate, un monument admirabil şi abil construit, aşa cum Platon ştia să o facă atît de bine, împletind cu măiestrie teme filosofice cu simboluri mitice. La fel ca în *Apărare,* partea teoretică este redusă la minim **regăsim** doar cîteva pagini de acest fel, extrem de importante de altfel, care se raportează la viziunea Frumuseții, iar partea esențială este consacrată descrierii modului de viață al lui Socrate, ce se va dovedi chiar modelul filosofului. Definiția filosofului[1] propusă în paginile dialogului nu va dobîndi decît ceva mai mult conținut.

Figura lui Socrate domină întregul dialog, prezentat ca o povestire a unui oarecare Aristodem, care istoriseşte cur*

Socrate i-a cerut să-l însoțească la banchetul oferit de poetul Agaton în cinstea victoriei sale la concursul de

tragedie. Socrate soseşte, de altfel, cu întîrziere, căci a rămas multă vreme neclintit într-un loc, continuîndu-şi meditaţiile. In desfăşurarea discursului pe care participanţii la ospăţ îl expun în onoarea lui Eros, intervenţia lui Socrate este, numai ea, aproape la fel de lungă precum a tuturor celorlalţi vorbitori la un loc. Atunci cînd, la sfîrşitul banchetului, soseşte Alcibiade, ameţit, împodobit cu o cunună de iederă, însoţit de o flautistă, acesta din urmă va aduce un amplu elogiu lui Socrate, detaliind toate aspectele personalităţii lui. Şi în ultimele rînduri ale lucrării, personajul Socrate rămîne singur, treaz şi liniştit, în mijlocul convivilor săi adormiţi, deşi băuse mai mult decît ceilalţi.

Doar Agaton, Aristofan şi Socrate erau treji şi beau dintr-o cupă mare, pe care şi-o tot treceau de la stînga spre dreapta. Socrate stătea de vorbă cu ei. [...] Căuta să-i convingă pe ceilalţi doi, pas cu pas, că cine e în stare să alcătuiască tragedii poate alcătui şi comedii. [...] A adormit întîi Aristofan, apoi, cînd s-a făcut de tot lumină, şi Agaton. Socrate [...] s-a ridicat şi a plecat. S-a dus la Liceu şi, după ce şi-a făcut baia, şi-a petrecut ziua ca pe oricare altă zi.

Acest final al dialogului i-a făcut pe poeţi să viseze. Ne gîndim aici la versurile lui Holderlin[1] despre înţeleptul ce ştie să suporte intensitatea fericirii dăruite de zeu:

Fiecăruia după măsura sa. Grea este povara nenorocirii, mai grea încă fericirea. A existat totuşi un înţelept care ştia să râmînă treaz la banchet, de la amiază pînă la miezul nopţii, şi pînă la primele licăriri ale zorilor.

Cu aceeaşi linişte, remarcă Nietzsche[2], părăsea un banchet şi ştia să treacă pragul morţii:

S-a dus la moarte cu liniştea cu care, după descrierea lui Platon, a părăsit ultimul dintre comeseni banchetul, la primele licăriri ale zorilor, spre a începe o zi nouă; în timp ce, în urma lui,

1. Asupra întrebuinţărilor cuvîntului *philosophia* şi a termenilc înrudiţi la Platon, cf. M. Dixsaut, *Le Naturelphilosophe,* Paris, 1985

1. Holderlin, *Rinul (trad.* rom. Ştefan Aug. Doinaş şi Virgil Nemoianu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1977, p. 301: „Dar fiecare cu măsura sa/ căci greu e de purtat/Nefericirea; însă şi mai grea e fericirea./Un înţelept însă ar izbuti/De la amiază pînâ-n miez de noapte/Şi pînă la ivirea zorilor/Să se păstreze treaz la masa plină").

2. Fr. Nietzsche, *Naşterea tragediei,* § 13 (a se vedea şi trad. de Ion Dobrogeanu-Gherea şi Ion Herdan, Ed. Pan, 1992, pp. 68-69).

pe bănci şi pe podea, tovarăşii săi adormiţi rămîn sâ-1 viseze pe Socrate, eroticul adevărat. Moartea lui Socrate a devenit noul ideal, nebănuit pînâ atunci, al nobilului tineret grec.

După cum bine a arătat D. Babut[1], cele mai mici detalii îşi au importanţa lor în construirea dialogului destinat totodată înfăţişării şi idealizării lui Socrate. Tovărăşia băutorilor a indicat un plan ce determină, în acelaşi timp, maniera în care se va bea şi tema discursurilor ce vor trebui pronunţate de fiecare dintre participanţi. Subiectul lor va fi Iubirea. Povestind banchetul la care a asistat Socrate, dialogul va raporta modul în care convivii s-au achitat de sarcina lor, în ce ordine s-au succedat discursurile şi ceea ce au spus diferiţii vorbitori. După D. Babut, primele cinci discursuri, ale lui Phaidros, Pausanias, Eriximah, Aristofan şi Agaton, printr-o înaintare dialectică, pregătesc elogiul adus Iubirii de Diotima, preoteasa din Mantineea, ale cărei spuse le va cita Socrate, atunci cînd îi va veni rîndul.

De la un capăt la celălalt al dialogului, dar mai ales în discursul Diotimei şi în cel al lui Alcibiade, se observă că trăsăturile figurii lui Eros şi cele ale figurii lui Socrate tind să se confunde. Şi, în cele din urmă, dacă se împletesc atît de strîns, motivul este că Eros şi Socrate personifică, unul într-o manieră mitică, celălalt în mod istoric, figura filosofului. Acesta este sensul profund al dialogului.

Eros, Socrate şi filosoful

Elogiul adus de Socrate lui Eros este cu certitudine compus după maniera specifică socratică. Aceasta înseamnă că Socrate nu va alcătui, precum ceilalţi comeseni, un discurs în care să afirme că Iubirea are o trăsătură sau alta. Nu va vorbi el însuşi, întrucît nu ştie nimic, ci îi va face să vorbească pe ceilalţi, în primul rînd pe Agaton, cel care aduce elogiul Iubirii înaintea sa şi care, mai ales, declară că Iubirea este frumoasă şi graţioasă. Socrate începe deci

1. D. Babut, *Peinture et depassement de la realite dans le* Banquet *de Platon,* in „Revue des etudes anciennes", voi. 82, 1980, pp. 5-29, ' articol reluat în *Parerga. Choix d'articles de D. Babut,* Lyon, 1994, pp. 171-196.

prin a-l întreba pe Agaton dacă iubirea este dorinţă a ceea ce posedăm sau a ceea ce nu posedăm. Dacă trebuie să admitem că iubirea este dorinţă a ceea ce nu posedăm şi clacă iubirea este dorinţă a frumuseţii, nu sîntem obligaţi să conchidem că ea nu poate fi frumoasă, întrucît nu posedă frumuseţea? După ce l-a constrîns pe Agaton să admită această poziţie, Socrate nu-şi va expune el însuşi teoria despre Iubire, ci va povesti ceea ce i-a dat de înţeles, cu privire la Iubire, Diotima, preoteasa din Mantineea, într-o discuţie pe care a purtat-o odinioară cu ea. Deoarece este relativă la altceva, la altceva care îi lipseşte, Iubirea nu poate fi un zeu, cum au gîndit, pe nedrept, toţi ceilalţi comeseni ce au făcut pînă la el elogiul Iubirii; Eros nu e decît un *daimon,* o fiinţă intermediară între zei şi oameni, între nemuritori şi muritori[1]. Nu e vorba aici de o poziţie mijlocie între două ordine de realităţi opuse, ci o situaţie de mijlocitor: demonul este în raport cu zeii şi cu oamenii, joacă un rol în iniţierile în mistere, în incantaţiile care vindecă relele sufletului şi ale trupului, în veştile ce vin de la zei la oameni, atît în stare de veghe, cît şi în somn. Pentru a-l face mai bine să înţeleagă această reprezentare a lui Eros, Diotima[2] îi propune lui Socrate o poveste mitică despre naşterea acestui demon. De ziua naşterii Afroditei, era un banchet la zei. La sfîrşitul mesei, Penia, adică „Sărăcia", „Lipsa", s-a apropiat pentru a cerşi. Poros, adică „înstăritul", „Bogatul", „Răzbătătorul" dormea atunci îmbătat de nectar, în grădina lui Zeus. Penia s-a întins lîngâ acesta, în scopul de a scăpa de sărăcie avînd un copil de la el. Astfel l-a conceput pe Eros. După Diotima, natura şi caracterul Iubirii se explică prin această origine. Concepută în ziua de naştere a Afroditei, este îndrăgostită de Frumuseţe. Fiu al Peniei, este sărac, nevoiaş, cerşetor. Fiu al lui Poros, este şiret şi

inventiv.

Descrierea mitică făcută de Diotima, într-o manieră foarte iscusită şi plină de umor, se aplică în acelaşi timp lui Eros, lui Socrate şi filosofului. în primul rînd, lui Eros cel nevoiaş:

El este veşnic sărac şi departe de a fi gingaş şi frumos, aşa cum şi—l închipuie cei mai mulţi. Dimpotrivă, este lipsit de

1. *Banchetul,* 202 e.
2. *Ibid.,* 203 a şi urm.

gingăşie, ponosit şi desculţ, nu are sălaş, ci doarme pe pămîn-tul gol şi sub cerul gol, întinzîndu-se pe la praguri şi pe margini de drum.

De asemenea însă, vrednic fiu al lui Poros, acest Eros iubitor este un „vînător periculos":

El urzeşte curse sufletelor nobile, îndrăzneţ, obraznic, răbdător, fără încetare pe cale de a găsi un şiretlic, dorind să fie priceput, plin de resurse, -filosofind» tot timpul vieţii sale, vrăjitor temut, vraci şi sofist.

Dar descrierea se potriveşte şi lui Socrate, care este, şi el, un astfel de îndrăgostit, de vînător calic[1]. La sfîrşitul dialogului, Alcibiade l-a descris, amintind participarea lui la expediţia militară de la Potideea, expus frigului iernii, cu picioarele goale, îmbrăcat cu o manta obişnuită care abia dacă îl proteja. La începutul dialogului, aflăm că pentru a merge la banchet, Socrate, în mod neobişnuit, s-a îmbăiat şi s-a încălţat. Picioarele goale şi mantaua ponosită erau tema preferată a poeţilor comici[2]. Şi Socrate, aşa cum e prezentat de comicul Aristofan în *Norii*[5], este un vrednic fiu al lui Poros: „îndrăzneţ, bun vorbitor, obraznic, fără ruşine [...] niciodată fără replică, un adevărat vulpoi". în elogiul adus lui Socrate, Alcibiade face de asemenea aluzie la lipsa lui de ruşine şi, încă înaintea sa, la începutul dialogului, Agaton o menţionează şi el[4]. Pentru Alcibiade, Socrate este un adevărat magician', care vrăjeşte sufletele cu spusele sale. Cît despre vigoarea lui Eros, o regăsim în portretul făcut de Alcibiade războinicului Socrate îndură frigul, foamea, teama, fiind în stare să suporte la fel de bine vinul şi lipsurile[6].

Or, acest portret al lui Eros-Socrate este în acelaşi timp portretul filosofului, în măsura în care, fiu al lui Poros şi al Peniei, Eros este sărac şi lipsit de toate, ştiind însă, datorită

Banchetul, 174 a, 203 c-d şi 220 b; trad. cit. Cf. V. Jankelevitch, *L'Ironie,* pp. 122-125, *Ironia,* trad. rom. Florica Drăgan şi V. Fanache, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 154.
Găsim exemple cu privire la aceasta în Diogenes Laertios, *Vieţile şi doctrinele filosofilor,* II, 27-28.
Aristofan, *Norii,* 445 şi urm.
Banchetul, 175 e şi 221 e.
Ibid., 215 c.
Ibid., 220 a-d.

iscusinţei sale, să echilibreze sărăcia, lipsa şi deficienţa. Pentru Diotima, Eros este deci filo-sof, întrucît se află la mijloc între *sophia* şi ignoranţă. Platon[1] nu defineşte aici ce înţelege prin înţelepciune. El lasă doar să se înţeleagă că e vorba de o stare transcendentă deoarece, în viziunea sa, numai zeii sînt într-adevăr înţelepţi[2]. Se poate admite că înţelepciunea reprezintă perfecţiunea cunoaşterii identificată cu virtutea. însă, cum am spus deja şi cum voi mai repeta[3], în tradiţia greacă, cunoaşterea sau *sophia* este mai puţin o cunoaştere pur teoretică, cît o pricepere, o iscusinţă în viaţă, şi îi vom recunoaşte urma în maniera de a trăi - nu în cunoaşterea teoretică - a filosofului Socrate, pe care Platon o evocă în *Banchetul.*

După cum spune Diotima, există două categorii de fiinţe care nu filosofează: zeii şi înţelepţii, întrucît ei chiar sînt înţelepţi, şi necunoscătorii, căci ei cred că sînt înţelepţi:

Nici unul dintre zei nu este un iubitor de înţelepciune *(sophos),* el chiar fiind aceasta; aşa cum nimeni nu doreşte să aibă ce are, nici cunoscătorul nu mai are nevoie de cunoaştere. Pe de altă parte, nici necunoscătorii nu sînt iubitori de cunoaştere şi nu doresc să fie înţelepţi. Pentru că tocmai în asta stă răul necunoaşterii, în faptul că cineva care nu este înzestrat cu minte şi, îndeobşte, nu este un om cu mari însuşiri socoteşte că nu-i lipseşte nimic, iar cel care crede asta nici nu rîvneşte să dobîndească nimic.

Dar Socrate întreabă atunci: „în aceste condiţii, cine sînt, Diotima, cei care filosofează, de vreme ce nu sînt nici înţelepţii, nici neştiutorii?" Diotima răspunde:

Aceştia sînt cei care se află la mijloc între cele două, şi Eros este unul dintre ei. într-adevăr, înţelepciunea se numără printre lucrurile cele mai frumoase. Or, Eros este iubitor de frumos. Astfel că Eros trebuie să fie neapărat un iubitor de înţelepciune (filo-sof) şi, ca atare, intermediar între înţelept şi neştiutor. Dar chiar obîrşia lui este cauza acestui fapt: tatăl său este înţelept *(sophos)* şi descurcăreţ, mama sa în încurcătură şi neajutorată.

Recunoaştem aici, prin urmare, sub trăsăturile lui Eros, nu doar filosoful, ci chiar pe Socrate, care aparent nu ştia

1. *Banchetul,* 203 Şi urm.
2. Cf. *Phaidros,* 278 d.
3. Cf. p. 45 şi p. 296.

nimic, la fel ca necunoscătorii, dar care, în acelaşi timp. era conştient că nu ştia nimic : era deci diferit de ignoranţi, prin faptul că, fiind conştient de neştiinţa sa, dorea să cunoască, deşi, aşa cum am văzut[1], reprezentarea

sa despre cunoaştere era esenţial diferită de cea tradiţională. Socrate sau filosoful este deci Eros: lipsit de înţelepciune, frumuseţe, bine, iubeşte înţelepciunea, frumuseţea, binele. El este Eros, adică Dorinţa, dar nu o dorinţă pasivă şi nostalgică, ci una tumultoasă, demnă de acest „vînător temut" care este Eros.
Aparent, nimic mai simplu şi mai natural decît această situare intermediară a filosofului. El se află la mijloc între cunoaştere şi ignoranţă. Putem crede că îi va fi deajuns să-şi practice activitatea de filosof pentru a depăşi definitiv ignoranţa şi a atinge înţelepciunea. Dar lucrurile sînt mult mai complexe.
De fapt, în spatele acestei opoziţii între înţelepţi, filosofi şi neştiutori se întrevede o schemă logică de diviziune a conceptelor care este deosebit de riguroasă şi nu îndreptăţeşte o perspectivă atît de optimistă. Diotima i-a opus, într-adevăr, pe înţelepţi cu cei lipsiţi de înţelepciune, adică a făcut o opoziţie de *contradicţie* ce nu admite nici un intermediar: eşti înţelept sau nu eşti, nu există cale de mijloc. Din acest punct de vedere, nu putem spune că filosoful este un intermediar între înţelept şi ne-înţelept, căci dacă nu este „înţelept", este cu necesitate şi cu siguranţă „ne-înţelept". îi este sortit să nu atingă niciodată înţelepciunea. însă Diotima a instituit o diviziune a ne-înţelep-ţilor: există cei inconştienţi de ne-înţelepciunea lor, adică propriu-zis necunoscătorii, şi cei conştienţi de ne-înţelepciunea lor, şi anume filosofii. De această dată, putem considera că în categoria ne-înţelepţilor, neştiutorii, inconştienţi de lipsa lor de înţelepciune, sînt contrarul înţelepţilor şi, din această perspectivă, conform acestei opoziţii de *contrarietate,* filosofii sînt intermediari între înţelepţi şi neştiutori, în măsura în care sînt ne-înţelepţi conştienţi de propria lor ne-înţelepciune: nu sînt deci nici înţelepţi, nici necunoscători. Această diviziune este paralelă alteia, foarte obişnuită în şcoala lui Platon, distincţia între „ceea ce este

1. Cf. pp. 61 şi urm.

bun" şi „ceea ce nu este bun". între aceste două noţiuni nu există termen mediu, întrucît este în joc o opoziţie de contradicţie. Dar, în cadrul a ceea ce nu e bun, putem distinge între ceea ce nu e nici bun, nici rău şi ceea ce este rău. De această dată, opoziţia de contrarietate între bun şi rău se va constitui şi va exista un intermediar între ei, anume ceea ce e „nici bun, nici rău"[1]. Aceste scheme logice aveau o deosebită importanţă în şcoala lui Platon[2]. De fapt, ele serveau la deosebirea lucrurilor ce nu suportă un mai mult sau mai puţin şi a celor susceptibile de grade de intensitate. înţeleptul sau ceea ce e bun sînt realităţi absolute. Ele nu admit variaţii: nu poate exista ceva mai mult sau mai puţin înţelept, mai mult sau mai puţin bun. însă ceea ce e intermediar, „nici bun, nici rău" sau „filosoful", este susceptibil de mai mult sau mai puţin: filosoful nu va atinge niciodată înţelepciunea, dar poate înainta către ea. Filosofia nu este deci, conform dialogului *Banchetul,* înţelepciune, ci un mod de viaţă şi un discurs determinate de ideea înţelepciunii.
O dată cu *Banchetul,* etimologia *cuvmlului philosophia,* „iubire, dorinţă de înţelepciune", devine astfel chiar programul filosofiei. Putem spune că, o dată cu Socrate din *Banchetul,* filosofia dobîndeşte definitiv în istorie o tonalitate în acelaşi timp ironică şi tragică. Ironică, întrucît adevăratul filosof va fi întotdeauna cel care ştie că nu ştie nimic, că nu este înţelept, fiind prin urmare nici înţelept, nici ne-înţelept, neavîndu-şi locul nici în lumea necunoscătorilor, nici în lumea înţelepţilor, nici cu totul în lumea oamenilor, nici în cea a zeilor, de nedeterminat deci, fără nici un căpătîi, ca Eros şi Socrate. Tragic, de asemenea, căci această fiinţă stranie este torturată şi sfîşiată de dorinţa de a atinge acea înţelepciune ce-i scapă şi pe care o iubeşte. Precum Kierkegaard[3], creştinul ce voia să fie creştin, ştiind însă că numai Hristos este creştin, filosoful ştie că nu-şi poate atinge modelul şi că nu va fi niciodată întru totul ceea ce doreşte. Platon instaurează astfel o

1. Platon, *Lysis,* 218 b.
2. H.-J. Krâmer, *Platonismus und hellenistische Philosophie,* Berlin, 1971, pp. 174-175, 229-230.
3. S. Kierkegaard, *L'Instant,* 10, în *Oeuvres completes,* voi. XIX, pp. 300-301.

distanţă insurmontabilă între filosofie şi înţelepciune. Prin urmare, filosofia se defineşte prin ceea ce îi lipseşte, adică printr-o normă transcendentă care îi scapă, posedînd-o totuşi într-o oarecare manieră, după celebra formulă pascaliană, atît de platoniciană: „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit"[1]. Plotin[2] va spune : „Cel ce ar fi în întregime lipsit de bine nu ar căuta niciodată binele". De aceea Socrate din *Banchetul* apare drept cel ce pretinde că nu posedă nici o cunoaştere şi, totodată, o fiinţă a cărei manieră de a trăi o admirăm. Căci filosoful nu este doar un intermediar, ci un mijlocitor, precum Eros. El revelează oamenilor ceva din lumea zeilor, din lumea înţelepciunii. Seamănă cu acei sileni[3] care, din exterior, par groteşti şi caraghioşi, dar care, cînd sînt deschişi, dezvăluie nişte statui de zei. Astfel se face că Socrate, prin viaţa sa şi discursurile sale, ce au un efect magic şi demonic, îl constrînge pe Alcibiade să se interogheze cu privire la propriul său mod de a fi şi să recunoască faptul că viaţa pe care o duce nu merită să fie trăită, dacă se comportă aşa cum o face el. Să observăm în treacăt, urmîndu-l pe L. Robin*, că însuşi *Banchetul,* adică opera literară cu acest titlu scrisă de Platon, este asemenea lui Socrate, şi el un silen sculptat care, prin ironie şi umor, ascunde cele mai profunde concepţii.
Astfel, nu doar figura lui Eros este devalorizată şi demisti-ficată în *Banchetul,* coborîtă de la rangul de zeu la cel de *daimon,* ci şi figura filosofului, care nu mai e omul ce primeşte de la sofişti o ştiinţă gata constituită, ci unul conştient de deficienţa sa, ca şi de dorinţa ce se află în el, şi care îl conduce spre frumos şi bine.
Filosoful ce devine conştient de el însuşi în *Banchetul* apare deci, precum Socrate descris mai sus[3], ca nefiind nici întru totul în lume, nici în afara lumii. Cum bine a putut observa Alcibiade în timpul expediţiei din Potideea,

1. B. Pascal, *Pensees,* § 553 Brunschvicg (Classiques Hachette) *(Cugetări,* trad. George Iancu Ghidu, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1992, p. 375).
2. Plotin, *Enn.,* III, 5(50), 9, 44; p. 142 Hadot
3. *Banchetul,* 215 b-c.
4. L. Robin, p. CV, n. 2, în Platon, *Le Banquet,* Paris, 1981 Q[re] ed. 1929).
5. Cf. mai sus, pp. 65 şi urm.

Socrate are capacitatea de a rămîne fericit în toate împrejurările, de a reuşi, de-a lungul expediţiei militare din Potideea, să profite de belşug atunci cînd e cazul şi să-i depăşească pe toţi ceilalţi în arta de a bea fără a se ameţi şi suportînd totuşi cu curaj foamea şi setea, în timpul foametei, simţindu-se în largul său şi cînd nu avea nimic de mîncare, şi cînd avea din belşug, îndurînd cu uşurinţă frigul, netemîndu-se de nimic, dovedind un remarcabil curaj în luptă. Este indiferent la toate lucrurile care îi atrag pe oameni, frumuseţe, bogăţie sau un avantaj oarecare, părîndu-i-se fără valoare. Totodată însă, se poate adînci cu totul în meditaţie, îndepărtîndu-se de cele ce îl înconjoară, în timpul expediţiei din Potideea, tovarăşii săi de arme l-au văzut reflectînd, drept şi nemişcat, de-a lungul unei zile întregi. Acesta este şi începutul dialogului şi astfel se explică întîrzierea sa la banchet. Poate că Platon a vrut să se înţeleagă că Socrate a fost iniţiat de preoteasa din Mantineea în misterele iubirii şi că a învăţat să vadă adevărata frumuseţe; cel ce a dobîndit o asemenea viziune va duce, spune preoteasa din Mantineea, singurul mod de viaţă care merită să fie trăit şi va dobîndi din această manieră perfecţiunea *(arete),* virtutea adevărată[1]. Filosofia apare de această dată - vom repeta acest lucru[2] - ca o experienţă de iubire. Astfel, Socrate se dovedeşte o fiinţă care, nefiind un zeu, căci apare de la început ca un om obişnuit, este totuşi superior oamenilor: este un *daimon,* amestec de divinitate şi umanitate; dar un asemenea amestec nu e de la sine înţeles, ci este legat necesar de o ciudăţenie, aproape de un dezechilibru, de un dezacord intern.

Această definiţie a filosofului din *Banchetul* va avea o importanţă hotărîtoare în întreaga istorie a filosofiei. Pentru stoici, de exemplu, în acelaşi fel ca şi pentru Platon, filosoful este, prin esenţa sa, diferit de înţelept şi, din perspectiva acestei opoziţii de contradicţie, filosoful nu se distinge de marea masă a muritorilor. Puţin contează, vor spune stoicii, dacă ne aflăm la un cot sau la cinci sute de braţe sub apă, nu sîntem mai puţin uzi[3]. Există, într-un fel, o diferenţă de esenţă între înţelept şi ne-înţeleptul capabil

1. *Banchetul,* 211 d-212 a.
2. Cf. mai jos, pp. 97 şi urm.
3. Cicero, *Despre supremul bine si supremul rău,* III, 14, 48.

de mai mult sau mai puţin, în vreme ce înţeleptul corespunde unei perfecţiuni absolute ce nu suportă grade. Dar faptul că filosoful este ne-înţelept nu înseamnă că nu ar mai fi nici o diferenţă între el şi ceilalţi oameni. El este conştient de starea sa de ne-înţelepciune, doreşte înţelepciunea, încearcă să înainteze spre înţelepciunea care, pentru stoici, este un fel de stare transcendentă pe care nu o putem atinge decît printr-o mutaţie bruscă şi neaşteptată. De altfel, înţeleptul nu există deloc sau doar foarte rar. Filosoful poate deci progresa, dar întotdeauna în interiorul ne-înţelepciunii. El tinde spre înţelepciune, dar asimptotic, fără a o putea întîlni vreodată.

Celelalte şcoli filosofice nu vor avea o doctrină la fel de precisă cu privire la distincţia între filosofie şi înţelepciune, dar, în general, înţelepciunea va apărea ca un ideal ce ghidează şi atrage filosoful şi, mai ales, filosofia va fi considerată drept un exerciţiu al înţelepciunii, prin urmare ca practicare a unui mod de viaţă. Această idee va supravieţui chiar pînă la Kant[1] şi va fi implicită la toţi gînditorii care definesc filosofia prin etimologia sa, ca iubire de înţelepciune. Ceea ce filosofii şi-au însuşit mai puţin din modelul lui Socrate din *Banchetul smt* ironia şi umorul său, atît de vizibile la un Socrate dansînd din *Banchetullui* Xenofon[2]. Au fost lipsiţi, conform tradiţiei, de cele de care ar fi avut mai mare nevoie. Nietzsche[3] a resimţit din plin acest fapt:

Socrate este superior fondatorului creştinismului prin surîsul ce-i nuanţează seriozitatea şi prin acea *înţelepciune plină de bună dispoziţie* care este cea mai frumoasă stare a sufletului omenesc.

Isocrate

Opoziţia între filosofie şi înţelepciune se regăseşte de altfel la unul din contemporanii lui Platon, oratorul Isocrate. De la prima privire, se constată la el o evoluţie a concepţiei despre filosofie, în raport cu epoca sofiştilor[4]: •

1. Cf. mai jos, pp. 246-292.
2. Xenofon, *Banchetul,* II, 17-19.
3. Fr. Nietzsche, *Omenesc, prea omenesc. Călătorul şi umbra sa* § 86. (a se vedea şi trad. de Otilia-Ioana Petre, Antet, 1996).
4. Isocrate, *Panegiric,* § 47.

Filosofia [...] care ne-a format în vederea acţiunii, a introdus blîndeţea în raporturile noastre reciproce, a deosebit relele provocate din ignoranţă de cele făcute conform necesităţii, ne-a învăţat să le evităm pe primele şi să le suportam pe celelalte cu curaj, această filosofie a fost deci dezvăluită de către cetatea noastră.

Filosofia este întotdeauna onoarea şi'mîndria Atenei, însă conţinutul său s-a schimbat considerabil. în descrierea lui Isocrate, nu e vorba doar de cultură generală şi ştiinţifică, ci de o formare a vieţii, care transformă raporturile

umane şi ne întăreşte împotriva nenorocirilor. Dar îndeosebi Isocrate[1] instituie o distincţie hotărîtoare între *sophia* (sau *episteme)* şi *philosophia-*.

Fiindcă firii omeneşti nu i-a fost dat să dobîndească o ştiinţă *(episteme)* pe care, stâpînind-o, am şti ce trebuie să facem şi ce trebuie să vorbim, eu socotesc înţelepţi *(sophoi)* pe aceia care în cele mai multe cazuri pot să găsească soluţia cea mai bună prin părerile lor, iar filosofi *(philosopboi)* pe aceia care-şi petrec timpul cu studiile în care vor dobîndi foarte repede o dispoziţie sufletească proprie gîndirii.

Isocrate distinge deci de la început între o înţelepciune ideală, *episteme,* înţeleasă ca o pricepere desăvîrşită în conduita de viaţă, întemeiată pe o putere de judecare infailibilă, şi o înţelepciune practică *(sophia)* care este o pricepere dobîndită printr-o temeinică educare a judecării, ce permite posibilitatea de a lua decizii potrivite, dar ipotetice, în situaţii de orice fel, apoi chiar formarea judecării, care nu este altceva decît filosofia. Este vorba, de altfel, despre un alt tip de filosofie decît cea a lui Platon. S-ar putea vorbi de umanism în sensul clasic al cuvîntului. „Isocrate este adînc convins că putem deveni mai buni învâţînd să vorbim bine", cu condiţia de a trata „subiecte nobile, frumoase, ce servesc umanitatea şi interesul general"-. Astfel, pentru el, filosofia este indisolubil, arta de a vorbi şi de a trăi bine.

1. Isocrate, *Schimbul §* 271 (trad. de A. Marin, în *Pagini alese din oratorii greci,* I, Ed. pt. lit., Buc, 1969).
2. I. Hadot, *Arts Hberaux et philosophie dans la pensee antique,* Paris, 1984, pp. 16-18.

Partea a doua

Filosofia ca mod de viaţă

V

Platon şi Academia

Prin urmare, *Banchetul* lui Platon a imortalizat figura lui Socrate ca filosof, şi anume ca om care încearcă, atît prin discursul, cît şi prin modul său de viaţă, să se apropie şi să-i determine şi pe ceilalţi să se apropie de această manieră de a fi, de această stare ontologică transcendentă care este înţelepciunea. Filosofia lui Platon şi, pe urmele sale, toate filosofiile Antichităţii, chiar şi cele mai îndepărtate de platonism, vor avea deci în comun particularitatea de a lega strîns, în această perspectivă, discursul filosofic şi modul de viaţă filosofic.

Filosofia ca formă de viaţă în Academia lui Platon

Intenţia educativă

Trebuie să revenim la legătura strînsă dintre Socrate şi Eros, filosoful şi iubirea, din *Banchetul* lui Platon. Iubirea apare, de fapt, nu doar ca dorinţa înţelepciunii şi a binelui, ci drept dorinţa de a rodi, adică de a atinge nemurirea prin intermediul faptelor. Altfel spus, iubirea este creatoare şi roditoare. Există două tipuri de fecunditate spune Diotima[1], cea a trupului şi cea a sufletului. Cei a căror rodnicie rezidă în trup încearcă să devină nemuritori zămislind copii, cei a căror rodnicie rezidă în suflet încearcă să devină nemuritori printr-un produs al minţii, fie el literar sau tehnic. Dar cel mai înalt rod al minţii îl constituie stâpînirea de sine şi dreptatea, necesară pentru rînduirea cetăţilor şi a altor aşezări. Mai mulţi istorici au văzut aici, în această menţionare a „aşezărilor", o aluzie la fondarea de către Platon a şcolii sale, căci, în rîndurile următoare, el

1. *Banchetul,* 208 e.

dă de înţeles limpede că rodnicia despre care vrea să vorbească este cea a educatorului, care, precum Eros, fiul: lui Poros, este „plin de resurse" *(euporef),* „pentru a vorbi; despre virtute, pentru a spune la ce feluri de lucruri trebuie . să se gîndească omul vrednic şi cu ce trebuie să se îndeletni- j ceaşcă el"[1]. în *Phaidros,* Platon va vorbi despre „însămîn- ; tarea spiritelor", de

[...] semănarea cuvîntărilor care au în ele o sâmînţă din care, : o dată semănată în alţi oameni, cu alte firi, încolţesc alte !

' rostiri, capabile [...] să conducă la cel mai înalt grad de !

•. fericire dată fiinţei omeneşti[2].

' L. Robin[3] a rezumat aceste teme platoniciene în felul următor:

„. Sufletul roditor nu poate zămisli şi rodi decît prin legătura sa , cu un alt suflet, în care să fi fost recunoscute calităţile necesare ; şi această legătură nu se poate institui decît prin rostirea ' vie, prin discuţiile de zi cu zi ce presupun o viaţă în comun, organizată în vederea scopurilor spirituale şi pentru un viitor nedefinit, adică o şcoală filosofică, aşa cum a conceput-o Platon pe a sa, în prezent şi pentru continuitatea tradiţiei.

Desluşim astfel un alt aspect decisiv al noii definiţii a filosofiei propuse de Platon în *Banchetul* şi care va marca într-o manieră hotărîtoare viaţa filosofică a Antichităţii. Filosofia nu se poate realiza decît prin comunitatea de viaţă şi dialogul dintre maestru şi discipol în cadrul unei şcoli. Multe secole mai tîrziu, Seneca' va ridica încă în slăvi importanţa filosofică a vieţii în comun:

Totuşi mai folositor decît slova scrisă ţi-ar fi cuvîntul viu şi
contactul personal. Trebuie să ai lucrurile în faţa ochilor, mai
s' întîi fiindcă oamenii se încred mai degrabă în cele ce văd
, decît în cele ce aud şi, apoi, calea învăţăturilor e lungă, iar a
i exemplelor scurtă şi sigură. Cleante n-ar fi întruchipat un al
t, doilea Zenon, dacă l-ar fi ascultat numai; el a trăit însă alături
de dînsul, i-a pătruns tainele, a văzut dacă-şi duce viaţa,
potrivit cu învăţătura lui. Platon şi Aristotel şi toată mulţimea

1. *Banchetul,* 209 b-c (trad. cit).
2. *Phaidros,* 277 a (trad. rom. Gabriel Liiceanu în *Opere IV,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983).
3. L. Robin, notă în Platon, *Le Banquet,* Paris, 1981 (l[re] ed. 1929), p. XCII.
4. Seneca, *Scrisori către Lucilius,* cartea I, Scrisoarea a Vi-a, trad. rom. Gheorghe Guţu, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1967.

de filosofi care aveau să apuce apoi pe căi deosebite au dobîndit mai mult din felul de viaţă al lui Socrate decît din cuvintele lui. Pe Metrodor, pe Hermarh, pe Polyenus nu şcoala lui Epicur i-a făcut oameni mari, ci împreuna vieţuire cu dînsul.

Este adevărat - şi o vom repeta - că Platon nu este singurul ce a întemeiat o instituţie şcolară consacrată educaţiei filosofice în această epocă. Alţi discipoli ai lui Socrate - Antistene, Eucleides din Megara, Aristip din Cyrene - sau un personaj ca Isocrate au făcut-o în acelaşi timp cu el, dar Academia lui Platon va avea un răsunet considerabil atît în vremea sa, cît şi pentru posteritate, prin calitatea membrilor săi şi perfecţiunea organizării sale. în întreaga istorie ulterioară a filosofiei vom regăsi amintirea şi imitarea acestei instituţii, a discuţiilor şi dezbaterilor care au avut loc aici[1]. „Academie", căci activităţile de şcoală se desfăşurau în săli de întîlnire aflate într-un gimnaziu din împrejurimile Atenei, numit chiar Academie, şi deoarece Platon a dobîndit, în apropierea acestui gimnaziu, o mică proprietate unde membrii şcolii se reuneau sau chiar trăiau în comun[2].

Socrate şi Pitagora

Anticii spuneau că originalitatea lui Platon consta în faptul că a realizat într-un fel o sinteză între Socrate, pe care l-a cunoscut la Atena, şi pitagorism, cu care a luat contact pe parcursul primei sale călătorii în Sicilia[3]. De la Socrate a învăţat metoda dialogului, ironia, interesul pentru problemele conduitei în viaţă; de la Pitagora a moştenit ideea unei formări prin matematici şi a unei aplicaţii posibile a acestor ştiinţe, la cunoaşterea naturii, nobleţea gîn-dirii şi idealul unei comunităţi de viaţă între filosofi. Este

1. Cf. importanta lucrare a lui H.-J. Krămer, *Platonismus und helle-nistische Philosophie,* Berlin, 1971.
2. Cf. M.-F. Billot, art. *Academie,* în *Dictionnaire des philosophes antiques,* ed. R. Goulet, voi. 1, Paris, 1944, pp. 693-789.
3. De exemplu, Dicaiarchos în Plutarh, *Quaestiones conviuales,* VIII, 2, 719 a; Cicero, *Republica,* I, 15-16; *Despre supremul bine şi supremul rău,* V, 86-87; Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* VIII, 4; Numenius, fr. 24; Produs, *Comentarii la Timaios,* t. **I,** 7, 24 **Diehl,** p. 32, trad. Festugiere.

indiscutabil că Platon a cunoscut pe unii pitagoricieni: dezvăluie acest fapt în dialogurile sale. Dar, date fiind incertitudinile cunoştinţelor noastre asupra pitagorismului vechi, nu putem defini cu exactitate ponderea pitagorismului în formarea lui Platon. în orice caz, un lucru rămîne sigur, şi anume că în *Republica*', Platon face elogiul lui Pitagora, spunînd că acesta a fost iubit întrucît a propus oamenilor şi generaţiilor viitoare o „cale", o regulă de viaţă, numită „pitagoreică", aceasta deosebindu-i pe cei ce o practică de ceilalţi oameni, regulă care încă exista în vremea lui Platon. Comunităţile pitagoreice au jucat efectiv un rol politic important în cetăţile din sudul Italiei şi Sicilia. Putem gîndi cu îndreptăţire că întemeierea Academiei a fost inspirată atît de modelul formei de viaţă socratice, cît şi de cel al modului de viaţă pitagoreic, chiar dacă nu putem defini cu certitudine caracteristicile celui din urmă[2].

Intenţia politică

Intenţia iniţială a lui Platon este politică: el crede în posibilitatea de a schimba viaţa politică prin educaţia filosofică a oamenilor influenţi în cetate. Mărturia autobiografică pe care o oferă Platon în *Scrisoarea a Vil-a* merită toată atenţia. Povesteşte cum, în tinereţea sa, voia, ca şi ceilalţi tineri, să se ocupe de treburile cetăţii, cum a descoperit, graţie morţii lui Socrate şi prin examinarea legilor şi obiceiurilor, în ce privinţă era dificil să administrezi corect treburile cetăţii, pentru a recunoaşte în cele din urmă că toate cetăţile existente în epoca sa, absolut toate, aveau un regim politic nesatisfăcător. De aceea, precizează el, „am fost irezistibil chemat să slăvesc adevărata filosofie şi să proclam că numai în lumina ei se poate recunoaşte unde este dreptatea în viaţa publică şi în cea privată". însă nu este cazul să vorbim pur şi simplu în mod abstract. Pentru Platon, „sarcina sa de filosof" constă în acţiune. Dacă încearcă să joace un rol politic în Siracuza, este pentru a nu trece - în propriii săi ochi - „drept un bun vorbitor" incapabil de acţiune[3]. Mulţi elevi ai Academiei

au jucat cu adevărat un rol politic în diferite cetăţi, fie drept sfătuitori ai suveranilor, fie ca legislatori, fie ca oponenţi ai tiraniei[1]. Sofiştii au pretins că formează tinerii pentru viaţa politică, Platon vrea să facă acest lucru înzes-trîndu-i cu o cunoaştere mult superioară celei pe care sofiştii le-ar putea-o transmite, cu o cunoaştere, pe de o parte, bazată pe o metodă raţională riguroasă şi, pe de altă parte, conform concepţiei socratice, inseparabilă de iubirea binelui şi de transformarea interioară a omului. El nu vrea doar să formeze oameni de stat abili, ci oameni. Pentru a-şi realiza intenţia politică, Platon trebuie deci să facă un lung ocol, adică să creeze o comunitate intelectuală şi spirituală destinată să formeze, în timp util, oameni noi. în acest lung ocol, intenţiile politice riscă, de altfel, să fie uitate şi nu este lipsit de însemnătate să-l ascultăm pe Platon spunînd că filosofii ar trebui obligaţi să fie regi[2]. Descriind viaţa în Academia lui Platon, Dicaiarchos[3], discipolul lui Aristotel, insistă asupra faptului că membrii săi trăiau ca o comunitate de oameni liberi şi egali, în măsura în care aspirau, totodată, la virtute şi la cercetarea în comun. Platon nu pretindea onorarii elevilor săi, după principiul că trebuie dat ceea ce este egal celor egali. Conform principiilor politice platoniciene, era vorba de o egalitate geometrică[4], acordîndu-i-se fiecăruia după merite şi după nevoi. Se întrezăreşte aici că, fiind convins de faptul că omul nu poate trăi ca om decît într-o cetate perfectă, Platon voia, aşteptînd realizarea acesteia, să-i facă pe discipolii săi să trăiască în condiţiile unei cetăţi ideale şi, în lipsa posibilităţii de a conduce o cetate, să poată să-şi conducă propriul eu după normele acestei cetăţi ideale[5]. Este ceea ce vor încerca să facă majoritatea şcolilor filosofice posterioare[6].

1. *Republica,* 600 b.
2. J.P. Lynch, *Aristotle's School,* p. 61.
3. *Scrisoarea a Vil-a,* 328 b-329 c.
1. J.P. Lynch, *op. cit,* p. 59, n. 32 (bibliografie); M. Isnardi Parente, *L'eredità diPlatone neliAccademia antica,* Milano, 1989, pp. 63 şi urm.
2. *Republica,* 519 d.
3. K. Gaiser, *Philodems Academica,* Stuttgart, 1988, pp. 153 şi urm.
4. *Legile,* VI, 756 e-758 a.
5. *Republica,* 592 b.
6. Cf. B. Frischer, *The Sculpted Word. Epicureanism and Philoso-phical Recruitment in Ancient Greece,* University of California Press, 1982, p. 63.

Aşteptînd să se dedice unei activităţi politice, membrii şcolii se vor consacra unei vieţi dezinteresate, de studiu şi practică spirituală. Prin urmare, ca şi sofiştii, dar din alte motive, Platon creează un mediu educativ relativ separat de cetate. Socrate, la rîndul său, avea o altă concepţie despre educaţie. Spre deosebire de sofişti, el considera că educaţia trebuie să se facă nu într-un mediu artificial, ci, aşa cum se obişnuia în tradiţia antică, intervenind în viaţa cetăţii. Insă ceea ce caracterizează pedagogia lui Socrate este tocmai faptul că ea acorda o importanţă decisivă contactului viu între oameni, şi de această dată, Platon împărtăşeşte această convingere. Regăsim la Platon concepţia socratică a educaţiei prin legătura vie şi prin iubire; dar, cum a spus Lynch[1], Platon a fost cel ce a instituţionali-zat-o prin şcoala sa. Educaţia se va face în interiorul unei comunităţi, al unui grup, al unui cerc de prieteni, în care va domni o atmosferă de iubire sublimată.

Formare şi pregătire în Academie

Cunoaştem puţine lucruri despre funcţionarea instituţională a Academiei[2]. Aşa cum o vom repeta, nu trebuie să ne imaginăm Academia, cum se întîmplă prea des, şi nici celelalte şcoli filosofice din Atena, drept nişte asociaţii religioase, thiase ale muzelor. întemeierea lor corespunde doar utilizării dreptului de asociere în vigoare la Atena[3]. Se pare că aveau două categorii de membri, pe de o parte cei mai vîrstnici, cercetători şi dascăli, pe de altă parte, cei mai tineri, studenţii. Aceştia din urmă, de pildă, par să fi jucat, datorită voturilor lor, un rol decisiv în alegerea lui Xenocrate, al doilea succesor al lui Platon. Primul succesor, Speusip, fusese ales chiar de Platon. în Antichitate, apare drept semnificativ faptul că două femei, Axiothea şi Lastheneia, au fost elevele lui Platon şi ale lui Speusip. Axiothea[4], se povesteşte, a purtat fără ruşine mantia simplă a filosofilor, ceea ce lasă de înţeles că membrii Academiei, ca şi alţi filosofi din epocă, ţineau la acest costum care-i deosebea de ceilalţi oameni. Judecind prin tradiţiile posterioare

1. J.P. Lynch, *op. cit.,* p. 63.
2. Cu privire la această temă, cf. J.P. Lynch, *op. cit.,* pp. 54-63; p. 9-3- Cf. mai jos, pp. 126-127.
4. K. Gaiser, *Philodems Academica,* p. 154.

şcolii, putem considera că, în afară de discuţii, cursuri şi lucrări ştiinţifice, anumite ospeţe în comun erau prevăzute prin programul şcolii[1].

Am vorbit despre membrii mai vîrstnici care-i erau asociaţi lui Platon în cercetare şi în predare. Cunoaştem o serie dintre ei; Speusip, Xenocrate dar şi Eudoxos din Cnidos, Heracleide din Pont, Aristotel. Acesta din urmă, de exemplu, a rămas în Academie timp de douăzeci de ani, ca discipol, apoi ca învăţător. Este vorba de filosofi şi savanţi, în special de astronomi şi matematicieni de primă mînă, precum Eudoxos şi Theaitetos. Reprezentarea pe care o avem despre Academie şi rolul jucat de Platon ar fi probabil foarte diferite dacă operele lui Speusip, Xenocrate şi Eudoxos s-ar fi păstrat.

Geometria şi celelalte ştiinţe matematice jucau un rol important în educare. Dar ele nu constituiau decît o primă etapă în formarea viitorului filosof. Erau practicate în şcoala lui Platon într-un mod total dezinteresat, fără nici un

considerent al utilităţii[2], ci, fiind destinate să purifice spiritul de reprezentări sensibile, avînd deci o finalitate etică[3]. Geometria nu era doar obiectul unui învăţămînt elementar, ci al cercetărilor aprofundate. De aceea în Academie matematicile au cunoscut adevărata lor naştere. Aici a fost descoperită axiomatica matematică ce formulează presupoziţiile raţionamentelor - principii, axiome, definiţii, postulate - şi ordonează teoremele, deducîndu-le unele din altele. Toate aceste dezbateri vor duce, jumătate de secol mai tîrziu, la scrierea de către Euclid a vestitelor sale *Elemente*[4].

Conform *Republicii* \ viitorii filosofi nu vor trebui să se exerseze în dialectică decît atunci cînd vor fi ajuns la o anume maturitate, şi o vor face timp de cinci ani, de la treizeci la treizeci şi cinci de ani. Nu ştim dacă Platon

1. Plutarh, *Propos de table,* VIII, 1, 717 b.
2. *Republica,* 522-534.
3. *Republica,* 526 e; Plutarh, *Propos de table,* VIII, 718 e-f, cf. I. Hadot, *Arts liberaux...,* p. 98.
4. Cf. F. Lassere, *La naissance des matbematiques â l'epoque de Platon,* Fribourg-Paris, 1990.
5. *Republica,* 539 d-e.

aplica această regulă în şcoala sa. Dar, în mod necesar, exerciţiile dialectice îşi aveau locul lor în învăţămîntul din Academie. Dialectica era, în vremea lui Platon, o tehnică de discuţie supusă unor reguli precise. Era pusă o „teză", adică o propoziţie interogativă de tipul: virtutea se poate învăţa ? Unul din cei doi interlocutori ataca teza, celălalt o apăra. Primul o ataca interogînd, adică punînd apărătorului tezei întrebări alese cu abilitate pentru a-l constrînge la răspunsuri care să-l facă să admită contradictoria tezei pe care voia să o apere. Interogatorul nu avea el însuşi o teză. De aceea, Socrate obişnuia să joace rolul interogatorului, cum spune Aristotel; „Socrate juca întotdeauna rolul celui ce întreabă şi niciodată pe cel al repondentului, căci recunoştea că nu ştie nimic"[1]. Dialectica nu învăţa numai cum să ataci, adică să pui întrebări bine chibzuite, ci şi să răspunzi, dejucînd cursele interogatorului. Discutarea unei teze va fi forma obişnuită de învăţare[2] pînă în secolul I Î.Hr.

Iniţierea în dialectică era absolut necesară, în măsura în care discipolii lui Platon erau meniţi să joace un rol în cetate. într-o civilizaţie centrată pe discursul politic, trebuia formată o perfectă stăpînire a vorbirii şi a raţionării. în viziunea lui Platon, ea era de altfel periculoasă, căci risca să-i facă pe tineri să creadă că se poate ataca sau apăra orice poziţie. De aceea, dialectica platoniciană nu este un exerciţiu pur logic. Ea este mai mult un exerciţiu spiritual necesitînd o asceză din partea interlocutorilor, o transformare a lor. Nu este vorba de o luptă între doi indivizi, în care cel mai abil îşi va impune punctul de vedere, ci de un efort comun celor doi interlocutori ce vor să se pună de acord cu exigenţele raţionale ale discursului cu sens, ale fogos-ului. Opunînd metoda sa celei a eristicilor contemporani ce practicau controversa pentru ea însăşi, Platon[3] scrie:

1. Aristotel, *Respingerile sofistice,* 183 b 7 [„...Socrate întreba şi nu răspundea, căci el obişnuia sâ spună că nu ştie ce răspuns să dea", trad. rom. Mircea Florian în *Organon,* IV, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1963].
2. Cf. mai jos, pp. 131-132; de asemenea, a se vedea P. Hadot, *Philosophie, Dialectique, Rhetorique dans l'Antiquite,* în *Studia Philosophica,* voi. 39, 1980, pp. 139-166.
3. *Menon,* 75 d; trad. rom. Liana Lupaş şi Petru Creţia, în *Opere II,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

însă cei care vor să discute ca nişte prieteni, aşa cum facem noi acum, trebuie să răspundă cu mai multă blîndeţe şi într-un fel mai propriu unei discuţii. Şi cred că este propriu unei discuţii nu numai să dai răspunsuri adevărate, dar şi să recurgi numai la lucrurile pe care cel întrebat recunoaşte că le ştie.

Un dialog veritabil nu e posibil decît dacă vrem cu adevărat să dialogăm. Graţie acestui acord între interlocutori, reînnoit în fiecare etapă a discuţiei, nu se întîmplă ca unul din interlocutori să impună propriul său adevăr celuilalt; dimpotrivă, dialogul îi învaţă să se pună în locul celuilalt, deci să-şi depăşească propriul lor punct de vedere. Datorită efortului lor sincer, interlocutorii descoperă prin ei înşişi un adevăr independent de ei, în măsura în care se supun unei autorităţi superioare, *logos-u\ui.* Ca în întreaga filosofie antică, filosofia constă aici în mişcarea prin care individul se transcende în ceva ce îl depăşeşte, pentru Platon în *logos,* în discursul ce implică o cerinţă de raţionalitate şi universalitate. De altfel, acest *logos* nu reprezintă un fel de ştiinţă absolută; de fapt e vorba de acordul care se stabileşte între interlocutorii ce încearcă să admită împreună anumite poziţii, acord în cadrul căruia aceştia îşi depăşesc punctele lor de vedere particulare[1].

Această etică a dialogului nu se transpunea cu necesitate într-un dialog perpetuu. Ştiu, de pildă, că unele tratate ale lui Aristotel ce se opuneau teoriei platoniciene a ideilor sînt manuscrise de pregătire a lecţiilor orale pe care le ţinea la Academie; or, ele se prezintă ca un discurs continuu, sub formă didactică[2]. Dar, conform unei întrebuinţări ce s-a perpetuat în întreaga Antichitate, se pare că ascultătorii puteau să-şi exprime opiniile după expunere[3]. Existau, cu siguranţă, şi alte expuneri, ale lui Speusip sau Eudoxos, exprimînd fiecare puncte de vedere foarte diferite. Era deci o cercetare în comun, un schimb de idei şi, încă o dată, un fel de dialog. Platon[4] concepea, de altminteri, gîndirea ca un dialog:

1. Cf. E. Heitsch, *Erkenntnis und Lebensfiihrung,* Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Stuttgart, 1994, fasc. 9-
2. I. During, *Aristoteles,* Heidelberg, 1966, p. *9.*
3. Cf. mai jos, p. 181.
4. *Sofistul,* 263 e 4; trad. rom. C. Noica, în *Opere VI,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Gîndirea şi vorbirea trebuie înțelese ca fiind una; numai că dialogul lăuntric al cugetului cu sine, fără de glas, a fost numit de oameni gîndire.

Opțiunea de viațăplatoniciană

Această etică a dialogului este cea care explică libertatea de gîndire ce, anticipăm, domnea în Academie. Speusip, Xenocrate, Eudoxos sau Aristotel predau teorii ce nu erau în nici un fel în acord cu cele ale lui Platon, mai ales cu privire la doctrina' Ideilor şi chiar la definiția binelui, întrucît ştim că Eudoxos gîndea că binele suprem este plăcerea. Aceste controverse puternice între membrii şcolii au lăsat urme, nu doar în dialogurile lui Platon sau la Aristotel, ci în toată filosofia elenistică[1], dacă nu în întreaga istorie a filozofiei. Oricum, putem conchide că Academia era un loc de discuție liberă şi nu exista o ortodoxie de şcoală, nici dogmatism.

Dacă este astfel, ne putem întreba pe ce putea să se întemeieze unitatea comunității. Putem spune, cred, că dacă Platon şi alți învățători ai Academiei erau în dezacord asupra chestiunilor de doctrină, ei admiteau totuşi, pe trepte diferite, opțiunea modului de viață, a formei de viață propuse de Platon. Această opțiune de viață consta, se pare, în primul rînd, în aderarea la o etică a dialogului, despre care am vorbit. Mai exact, pentru a relua expresia lui J. Mittelstrass[2], este vorba de o „formă de viață" practicată de interlocutori, deoarece, în măsura în care devin subiecți în actul dialogului, dar se şi depăşesc pe ei înşişi, fac experiența *logos-ului,* care îi transcende şi, în cele din urmă, a iubirii Binelui presupuse de orice strădanie de dialog. în această perspectivă, obiectul discuției şi conținutul doctrinar sînt de o importanță secundară. Ceea ce contează este practica dialogului şi schimbarea pe care o provoacă. Uneori, chiar funcția dialogului va fi de a duce la aporie şi de a revela astfel limitele limbajului, imposibilitatea în care se găseşte cîteodată de a comunica experiența morală şi existențială.

1. Cf. H.-J. Krâmer, *op. cit.*
2. J. Mittelstrass, *Versuch iiber den sokratischen Dialog,* in *Das Gesprăch,* ed. K. Stierle şi R. Warning, Munchen, 1984, p. 26.

în cele din urmă, pentru a relua expresia lui L. Brisson[1], ar fi vorba de „a învăța să trăieşti în mod filosofic", într-o voință comună, de a întreprinde o cercetare dezinteresată, în opoziție voită cu mercantilismul sofistic[2]. Aceasta este deja o opțiune de viață. A trăi în manieră filosofică înseamnă mai ales întoarcerea către viața intelectuală şi spirituală, realizarea unei convertiri[3] ce pune în joc „întregul suflet", adică viața morală. Ştiința sau cunoaşterea nu sînt niciodată de fapt, pentru Platon, o cunoaştere pur teoretică şi abstractă, pe care s-o putem „avea de-a gata" în suflet. Atunci cînd Socrate, cum am văzut[4], spunea că virtutea este o cunoaştere, el nu înțelegea o cunoaştere pur abstractă a binelui, ci una ce alege şi vrea binele, adică o dispoziție interioară în care gîndirea, voința şi dorința nu sînt decît una. Şi pentru Platon, dacă virtutea este ştiință, ştiința este ea însăşi virtute. Prin urmare, putem considera că exista în cadrul Academiei o concepție comună despre ştiință, ca formare a omului, ca educare lentă şi dificilă a caracterului, ca „dezvoltare' armonioasă a întregii personalități umane", în cele din urmă, ca mod de viață, menit să „asigure (...) o viață bună şi, prin urmare, «salvarea» sufletului"[6].

în viziunea lui Platon, alegerea modului de viață filosofic era lucrul cel mai important. Este ceea ce confirmă povestea lui Er din *Republica,* prezentînd în manieră mitică această alegere ca realizată în viața anterioară':

Aici se află (...) întreaga primejdie pentru om şi de aceea, fiecare dintre noi, neglijînd alte învățături, trebuie să se preocupe de această cunoştință, spre a ajunge să cunoască şi să cerceteze, dacă ar putea afla de undeva şi descoperi, cine îi va da lui putere şi ştiință, astfel încît, deosebind viața vrednică de cea rea, să aleagă mereu, pretutindeni, viața cea mai bună dintre cele cu putință.

1. L. Brisson, *Presupposes et consequences d'une interpretation esoteris-te de Platon,* în „Les Etudes philosophiques", 1993, nr. 4, p. 480.
2. Aristotel, *Metafizica,* 1004 b 25.
3. *Republica,* 518 c.
4. Cf. p. 63, n. 1.
5. I. Hadot, *Arts liberaux...,* p. 15.
6. L. Brisson, *-Presupposes...-,* p. 480.
7. *Republica,* 618 b-c; trad. rom. Andrei Cornea, în *Opere V,* Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

în *Scrisoarea a Vil-a,* Platon declară că dacă nu adoptăm acest mod de a trăi, viața nu merită chinul de a fi trăită şi de aceea trebuie deîndată să ne decidem să urmăm această „cale", „calea minunată". De altfel, acest gen de viață presupune un efort considerabil, ce trebuie reînnoit zi de zi. Prin raportarea la acest gen de viață, se deosebesc cei care „filosofează cu adevărat", de cei ce „nu filosofează cu adevărat", cei din urmă neavînd decît o spoială exterioară de opinii superficiale[1]. Platon face aluzie la acest fel de viață[2] atunci cînd evocă figura discipolului său Dion din Siracuza. El constă în „a prețui virtutea mai curînd decît plăcerea", renunțînd la plăcerile simțurilor şi practicînd şi un anumit regim alimentar, în „a trăi zi de zi într-un astfel de mod pentru a deveni pe cît se poate stăpîn pe sine". Cum bine a arătat P. Rabbow[3], se pare că unele practici spirituale, a căror urmă o regăsim în mai multe pasaje din dialoguri, erau uzuale în cadrul Academiei.

în ultimele pagini din dialogul *Timaios*[4], Platon afirmă că e necesar să fie instruită partea superioară a sufletului, care nu este alta decît intelectul, în aşa fel încît să fie pusă în armonie cu universul şi să se identifice cu divinitatea, însă nu dă amănunte asupra manierei de a practica aceste exerciţii. Detalii importante pot fi aflate în alte dialoguri.

S-ar putea vorbi despre „pregătirea pentru somn" atunci cînd Platon[3] aminteşte pulsiunile inconştiente pe care ni le dezvăluie visele, de pildă acele dorinţe „cumplite şi sălbatice" de pîngărire şi crimă prezente în noi. Pentru a nu avea astfel de vise, trebuie să ne pregătim seara încercînd să înălţăm partea raţională a sufletului prin discursuri interioare şi cercetări asupra unor chestiuni elevate, dedi-cîndu-ne meditaţiei şi potolind astfel dorinţa şi mînia.

1. *Scrisoarea a Vil-a,* 340 c-d.
2. *Scrisoarea a Vil-a,* 327 b, 331 d, 336 c.
3. P. Rabbow, *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik,* Gottingen, 1960, p. 102.
4. *Timaios,* 89 d-90 a.
5. *Republica,* 571-572.

Vom nota printre altele că Platon[1] recomandă să dormim puţin: „Nu trebuie păstrat din timpul somnului decît ceea ce este folositor pentru *sănătate;* or, acesta nu-i un lucru greu, o dată ce a devenit o obişnuinţă".

Un alt exerciţiu constă în a şti să-ţi păstrezi calmul în nenorocire, fără a te revolta[2], folosind în aceast scop maxime capabile să modifice dispoziţiile interioare. Se va spune astfel că nu se ştie ce e bine şi ce e rău în aceste feluri de accidente, că nu ajută la nimic să te indignezi, că nici unui lucru omenesc nu merită să-i fie atribuită prea multă importanţă şi că, precum în jocul de zaruri, trebuie să iei lucrurile aşa cum sînt şi să acţionezi în consecinţă[3].

Cea mai vestită practică este pregătirea pentru moarte, la care Platon face aluzie în *Phaidon,* unde povesteşte chiar moartea lui Socrate. Acesta declară că un om ce şi-a petrecut viaţa conform principiilor filosofiei are negreşit curajul de a muri, întrucît filosofia nu este decît pregătire pentru moarte[4]. Şi este o pregătire pentru moarte deoarece moartea înseamnă separarea sufletului şi a trupului, iar filosoful se străduie să-şi despartă sufletul de trup. De fapt, trupul ne provoacă o sumedenie de necazuri, din cauza pasiunilor pe care le generează şi a nevoilor pe care ni le impune. E necesar deci ca filosoful să se purifice, adică să încerce să-şi concentreze şi să-şi adune cugetul, să-l elibereze de împrăştierea şi neatenţia impuse de trup. Ne vom referi aici la îndelungile autoconcentrări ale lui Socrate evocate de Platon în *Banchetul,* în timpul cărora rămîne nemişcat, fără a se clinti şi fără a mînca. Acest exerciţiu este cu siguranţă o asceză a trupului şi a minţii, o renunţare la pasiuni pentru a accede la puritatea minţii. Dialogul este deja, într-un anumit sens, o pregătire pentru moarte. Căci, după cum a spus R. Schaerer', „individualitatea trupească încetează să mai existe în momentul cînd se exteriorizează în *logos".* Aceasta a fost una din temele

1. *Legile,* VII, 808 b-c.
2. *Republica,* 604 b-c.
3. Despre un exerciţiu de acelaşi gen, în *Criton,* cf. E. Martens, *Die Sache des Sokrates,* p. 127.
4. *Phaidon,* 64 a. Cf. R. Di Giuseppe, *La teoria della morte nel Fedoneplatonico,* II Mulino, 1993-
5. R. Schaerer, *La Question platonicienne,* p. 41.

preferate ale gîndirii regretatului B. Parain[1]; „Limbajul nu se desfăşoară decît cu privire la moartea indivizilor".

Din perspectiva povestirii morţii lui Socrate în dialogul *Phaidon,* vedem aşadar că „eul" ce trebuie să moară se transcende într-un „eu" de acum străin morţii, întrucît se identifică *logos-ului* şi gîndirii. Este ceea ce lasă de înţeles Socrate la sfîrşitul dialogului[2]:

Nu reuşesc cu nici un chip să îl conving pe Criton că eu, Socrate, sînt acesta de acum, care stă de vorbă cu voi, care încearcă să păstreze bunul şir al celor spuse. Pentru el, Socrate este însă cel pe care o să-l vadă peste-un ceas ca pe un trup fără viaţă [...].

Dacă în *Phaidon* acest exerciţiu este prezentat ca o pregătire pentru moarte, care eliberează sufletul de teama în faţa morţii, în *Republica*[3] el apare ca un fel de zbor al sufletului sau o privire din înălţimi asupra realităţii:

Căci îngustimea sufletului şi a minţii este cu totul potrivnică celui ce va năzui mereu spre întregul omenesc şi divin [...]. Dar acea inteligenţă largă, cuprinzătoare, care contemplă orice timp şi orice existenţă, poate oare să creadă că viaţa omului este ceva important? [...] Atunci va socoti un astfel de om moartea ceva cumplit?

Şi aici, exerciţiul ce constă în schimbarea radicală a punctului de vedere, în cuprinderea întregului realităţii într-o viziune universală, permite învingerea fricii de moarte. Măreţia sufletului se va dezvălui astfel ca rod al universalităţii gîndirii. Filosoful descris în *Theaitetos** posedă aceeaşi vedere superioară şi asupra lucrurilor sensibile. Gîndirea sa îşi întinde zborul pretutindeni, printre astre ca şi pe pămînt. De aceea Platon îl descrie cu umor, ca pe un străin rătăcit în lumea omenească, prea omenească, şi riscînd, precum Thales înţeleptul, să cadă în vreo fîntînă. El ignoră luptele pentru putere, dezbaterile politice, banchetele întreţinute de flautiste. Nu ştie

nici să pledeze la tribunal, nici să insulte, nici să laude. Cele mai întinse

1. B. Parain, *Le langage et Vexistence,* în lucrarea colectivă *L'Exis-tence,* Paris, 1945, p. 173.
2. *Phaidon,* 115 C; trad. rom. Petru Creu'a, în *Opere III,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.
3. *Republica,* 486 a-b; trad. rom. cit.
4. *Theaitetos,* 173-176.

proprietăţi îi par lucru de nimic, „fiind obişnuit să cuprindă cu privirea pămîntul întreg". Ia în derîdere nobleţea, pe nedrept garantată de lungi genealogii. După cum bine a observat P. Rabbow[1], aici nu este o deosebire între viaţa contemplativă şi cea activă, ci o opoziţie între două moduri de viaţă, cel al filosofului, constînd în „a deveni drept şi sfînt, cu înţelepciune", care este deci totodată ştiinţă şi virtute, şi modul de viaţă al celor ce nu sînt filosofi; aceştia nu sînt în largul lor într-o cetate coruptă decît pentru că se complac în discipline şi înţelepciuni închipuite, realizabile numai prin forţa brută[2]. Ceea ce vrea să spună *Theaitetos* este că, dacă filosoful pare un străin ridicol în cetate, el este astfel pentru oamenii de rînd, pe care cetatea i-a corupt şi care nu recunosc drept valori decît viclenia, abilitatea şi grosolănia.

într-o anumită măsură, etica dialogului, la Platon acesta fiind exerciţiul spiritual prin excelenţă, este legată de un alt demers fundamental, purificarea iubirii. După mitul preexistentei sufletelor, cînd încă nu coborîse într-un trup, sufletul a văzut Formele, Normele transcendente. Odată căzut în lumea sensibilă, le-a uitat, neputîndu-le nici măcar recunoaşte intuitiv în imaginile întîlnite în lumea sensibilă. Doar Forma frumuseţii este singura ce are privilegiul de a apărea în imaginile ei care sînt trupurile frumoase. Emoţia iubirii resimţite de suflet în faţa trupurilor frumoase este produsă de reamintirea inconştientă a viziunii frumuseţii transcendente avute de suflet în existenţa sa anterioară[3]. Cînd sufletul încearcă iubirea cea mai de jos, pămîntească, îl atrage frumuseţea transcendentă. Regăsim aici situaţia filosofului din *Banchetul,* starea de străinătate, de contradicţie, de dezechilibru interior, căci cel ce iubeşte este împărţit între dorinţa sa de unire carnală cu obiectul iubit şi avîntul său către frumuseţea transcendentă ce-l atrage dincolo de obiectul iubit. Filosoful va încerca, aşadar, să-şi purifice iubirea, căutînd să facă mai bun obiectul iubirii sale[4]. Iubirea sa, cum se spune în *Banchetul*[1'], îi va da

P. Rabbow, *Paidagogia. Theaitetos,* 176 b-c. *Phaidros,* 249 b şi urm. *Phaidros,* 253 a. *Banchetul,* 209 b-c.
p. 273.

rodnicia spirituală care se va manifesta în practica discursului filosofic. Putem decela aici, la Platon, prezenţa unui element ireductibil la raţionalitatea discursiva, ce este moştenitoarea socratismului, şi anume, puterea paideică a iubirii[1]: „Nu învăţăm decît de la cei pe care-i iubim"[2].

Pe de altă parte, sub efectul atracţiei inconştiente către Forma frumuseţii, experienţa iubirii, spune Diotima în *Banchetul*[5], se va înălţa de la frumuseţea care este în trupuri la cea din suflete, apoi la cea a acţiunilor şi a ştiinţelor, pînă la viziunea nemijlocită a unei frumuseţi extraordinare şi eterne, viziune analogă celei a iniţiatului în misterele de la Eleusis, ce depăşeşte orice exprimare, orice discursivitate, dar generează în suflet virtutea. Filoso-fia devine atunci experienţa trăită a unei prezenţe. De la experienţa prezenţei fiinţei iubite se ajunge la experienţa unei prezenţe transcendente.

Am afirmat mai sus că ştiinţa, la Platon, nu este niciodată pur teoretică: este transformarea fiinţei, este virtute şi putem spune acum că este şi afectivitate. I-am putea aplica lui Platon formula lui Whitehead[4]: „Conceptul este întotdeauna acoperit de emoţie". Ştiinţa, chiar şi geometria, este o cunoaştere ce angajează întreg sufletul, care este mereu legat de Eros, de dorinţă, de avînt şi opţiune. „Noţiunea de cunoaştere pură, adică de intelect pur, spunea tot Whitehead[3], este cu totul străină gîndirii lui Platon. Vremea profesorilor nu sosise încă."

Discursul filosofic la Platon

Pînă aici, nu am vorbit decît despre dialogul oral, aşa cum era el practicat în cadrul Academiei, despre care nu ne putem face însă o idee decît prin exemplele de dialo-

1. Cf. mai sus, pp. 58-59-
2. Goethe, *Corespondenţa cu Eckermann,* 12 mai 1825. 3- *Banchetul,* 210-212.
4. Citat de A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le probleme de Dieu,* Paris, 1968, p. 222, n. 83 : „Conceptul este întotdeauna acoperit cu emoţie, adică de speranţă sau teamă, de ură sau de aspiraţie înflăcărată sau de plăcerea analizei...".
5. A. Parmentier, *op. cit.,* p. 410, n. 131.

guri întîlnite în opera scrisă a lui Platon şi, de multe ori,
pentru a simplifica, le-am citat utilizînd formula: .....spune
Platon". Totuşi, această manieră este foarte inexactă, întru-cît, în opera sa scrisă, Platon nu zice nimic în nume propriu. în vreme ce, înaintea lui, Xenofan, Parmenide, Empedocle, sofiştii, Xenofon nu s-au abţinut să vorbească la persoana întîi, el dă glas unor personaje fictive aflate în situaţii fictive. Doar în *Scrisoarea a Vil-a* face aluzie la filosofia sa, descriind-o de altfel mai degrabă ca un mod de viaţă şi declarînd mai ales că asupra a ceea ce constituie obiectul preocupărilor sale, nu a conceput nici o lucrare scrisă şi nici nu o va face vreodată, căci este vorba de o cunoaştere ce nu poate fi formulată precum celelalte cunoaşteri, ci una care izbucneşte în

suflet, după o îndelungată intimitate cu activitatea în care constă şi căreia i-a dedicat viaţa sa[1].

Ne putem întreba totuşi de ce a scris Platon dialoguri, într-adevăr discursul filosofic vorbit este pentru el, cu mult superior discursului filosofic scris. Şi aceasta întrucît în discuţia orală[2] este prezentă fiinţa vie, există un adevărat dialog ce uneşte două suflete, un schimb, discursul, cum spune Platon, putînd răspunde unor întrebări ce i se pun şi se poate el însuşi apăra. Dialogul este deci personalizat, se adresează unei anumite persoane şi corespunde posibilităţilor şi nevoilor sale. Ca în agricultură, este necesar un timp pentru ca sămînţa să încolţească şi să se dezvolte, sînt necesare numeroase discuţii pentru a face să crească în sufletul interlocutorului o cunoaştere care, aşa cum am spus, va fi identică virtuţii. Dialogul nu transmite o cunoaştere gata realizată, o informaţie, ci interlocutorul dobîndeşte cunoaşterea prin efortul său propriu, o descoperă prin el însuşi, gîndeşte cu propiile sale forţe. Dimpotrivă, discursul scris nu poate răspunde întrebărilor, este impersonal şi pretinde să ofere dintr-o dată o cunoaştere înfăptuită, dar care nu are dimensiunea etică a unei adeziuni voluntare. Nu există adevărată cunoaştere decît în cadrul dialogului viu.

1. *Scrisoarea a Vil-a,* 341 c.
2. *Pbaidros,* 275-277. A se compara cu *Omul politic,* 294 c-300 c, referitor la dezavantajele legii scrise şi avantajele artei regale.

Dacă, în ciuda acestui fapt, Platon a scris dialoguri, este poate, în primul rînd, pentru că a vrut să se adreseze nu doar membrilor şcolii sale, ci şi celor absenţi sau necunoscuţilor. „Şi de îndată ce a fost scrisă, o dată pentru totdeauna, fiece cuvîntare colindă pretutindeni [...]"\ Dialogurile pot fi considerate lucrări de propagandă, împodobite cu tot prestigiul artei literare, însă destinate să convertească la filosofic Platon le citea în adunările pentru lecturi publice care erau în Antichitate mijloace de a deveni cunoscut. Dar dialogurile ajungeau şi departe de Atena. Astfel se face că Axiothea, o soţie a lui Phliontes, citind una din cărţile *Republicii,* a venit la Atena pentru a deveni eleva lui Platon[2], şi istoricii antici pretind că a ascuns mult timp că este femeie. într-o *Viaţă a lui Platon*,* ce datează din a doua jumătate a secolului IV î.Hr., găsim remarca următoare:

Compunîndu-şi dialogurile, el a îndemnat o mulţime de oameni să filosofeze, însă, pe de altă parte, a dat ocazia multora să filosofeze într-o manieră superficială...

Dar, pentru a converti la acest mod de viaţă care este filosofia, trebuie oferită o idee despre ce anume este filosofia. Platon alege în acest scop forma dialogului, din două motive. în primul rînd, ca gen literar, dialogul „socratic", punîndu-l în scenă ca interlocutor principal pe însuşi Socrate, este foarte la modă în vremea sa. Astfel, dialogul „socratic" permite punerea în valoare a eticii dialogului practicate în şcoala lui Platon. Putem pe drept cuvînt presupune, de altfel, că unele dialoguri sînt ecoul discuţiilor purtate în cadrul Academiei. Vom remarca numai că, foarte viu în primele dialoguri, personajul Socrate tinde să devină din ce în ce mai abstract în dialogurile mai tîrzii, pentru ca, în cele din urmă, să dispară în *Legile*[4].

1. *Phaidros,* 275 e; trad. rom. cit.
2. Cf. R. Goulet, art. *Axiothea,* în R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques,* voi. I, Paris, 1944, p. 691.
3. K. Gaiser, *Philodems Academica,* p. 148.
4. Cf. R. Schaerer, *La Questionplatonicienne,* p. 171; P. Mittelstrass, *Versuch ilber den sokratischen Dialog,* p. 26, semnalează pericolul, legat de această dispariţie treptată a figurii lui Socrate, de a trece de la dialog la monolog şi de la „forma de viaţă" filosofică la „cercetarea filosofică profesionistă".

Trebuie să recunoaştem că această Drj^fntfî ׳rnnirii ni' deseori ludică a lui SotTa'te I'ace lectura dialogurilor suficient de derutantă pentru cititorul modern care ar dori să regăsească în ele „sistemul" teoretic al lui Platon. La aceasta se adaugă numeroasele incoerenţe doctrinare pe care le putem decela cînd trecem de la un dialog la altul[1]. Toţi istoricii sînt nevoiţi să admită, în cele din urmă, din motive diferite de altfel, că dialogurile nu ne dezvăluie decît în mod imperfect ceea ce ar putea fi doctrina lui Platon, că ele sînt „dincoace de filosofia platoniciană"[2] şi „nu ne transmit decît o imagine particulară săracă şi restrînsă a activităţii lui Platon în Academie"[3].

V. Goldschmidt[4], pe care nu-l putem suspecta că ar vrea să minimalizeze aspectul sistematic al doctrinelor, a propus cea mai bună explicaţie a acestui fapt, spunînd că dialogurile nu au fost scrise pentru „a informa", ci pentru „a forma". Aceasta este, într-adevăr, intenţia profundă a filosofiei lui Platon. Filosofia sa nu constă în construirea unui sistem teoretic asupra realităţii şi apoi în „informarea" cititorilor cu privire la el, prin scrierea unei serii de dialoguri în care să expună metodic acest sistem, ci constă în „formare", adică în transformarea indivizilor, determinîndu-i să experimenteze, prin exemplul dialogului la care cititorul are iluzia că asistă, exigenţele raţiunii şi, în cele din urmă, norma binelui.

în această perspectivă a formării, rolul dialogului scris stă, mai întîi, în învăţarea practicării în mod exact a metodelor raţiunii, metode dialectice şi geometrice, care vor permite stăpînirea în toate domeniile a artei măsurii şi a definiţiei. Este ceea ce lasă să se înţeleagă Platon, cu privire la lunga discuţie iniţiată de el în *Omul politic*[7]*:*

Dacă am fi întrebaţi ce credem despre cineva, care făcînd parte dintr-un grup al celor ce învaţă literele este întrebat din ce litere este format un cuvînt, oare vom răspunde că acesta

1. R. Schaerer, *op. cit.,* p. 67.
2. R. Schaerer, *op. cit.,* p. 174: sînt, cum spune Aristotel, *Poetica, \AA1* b, opere mimetice şi poetice.
3. L. Brisson, *Presupposes*..... p. 480.
4. V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon,* Paris, 1947, p. 3-
5. *Omul politic,* 285 c-d, 286 d; trad. rom. Elena Popescu, în *Opere VI,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

759893

are de cercetat o singură problemă sau, mai degrabă, că are de cercetat toate problemele unui adevărat gramatician? -Evident că pe toate. - Dar, atunci, ce-i cu cercetarea noastră de acum asupra omului politic? Ea priveşte doar acest subiect sau priveşte toate problemele ce ţin de formarea unor adevăraţi dialecticieni? - Şi aici este evident că pe toate acestea. [...] Cît despre cercetarea a ceea ce ne-am propus, mai exact dacă am găsi rezolvarea problemei cît mai uşor şi cît mai repede, raţiunea ne ordonă să dorim s-o aşezăm în al doilea, şi nu în primul rînd, şi cu mult mai mult şi mai întîi să apreciem metoda însăşi [...].

Aceasta nu exclude faptul că dialogurile au şi un conţinut doctrinar[1], căci ele pun în general o problemă precisă şi propun sau încearcă să propună o soluţie. Fiecare formează un tot coerent, dar nu sînt cu necesitate coerente unele cu altele. Este remarcabil că multe dialoguri, ca *Parmenide* sau *Sofistul* de exemplu, au drept obiect condiţiile de posibilitate ale dialogului: mai exact, încearcă să expli-citeze toate presupoziţiile implicate în etica adevăratului dialog, adică alegerea modului de viaţă platonician. Pentru a putea înţelege mai mult, pentru a putea înţelege alegînd binele, trebuie presupusă efectiv existenţa „valorilor normative", independente de împrejurări, de convenţii şi indivizi, care întemeiază raţionalitatea şi justeţea discursului[2]:

Dacă cineva [...] va stărui în a nu admite existenţa unor Forme ale lucrurilor ce fiinţează, şi dacă nu va institui o Formă a fiecărui unu în parte, el nu va mai avea încotro sâ-şi îndrepte gîndirea, întru cît n-a lăsat loc pentru existenţa unei Idei statornic aceeaşi în cazul fiecărui lucru din rîndul celor în fiinţă, iar astfel îşi va vedea spulberată în întregime facultatea cercetării raţionale.

Afirmarea Formelor este deci inerentă oricărui dialog demn de acest nume. Dar se pune atunci problema cunoaşterii lor (nu pot fi cunoscute efectiv într-o manieră sensibilă) şi cea a existenţei lor (nu pot fi obiecte sensibile). Platon va ajunge să propună teoria formelor inteligibile, adică non--sensibile, şi, ca urmare, va fi antrenat în discuţia pro-

1. Despre dialogurile lui Platon, a se vedea excelentul rezumat al lui L. Brisson, în articolul său *Platon,* în L. Jaffro, M. Labrune, *Gradusphilosophique,* Paris, 1944, pp. 610-613, care m-a inspirat cu privire la paginile ce urmează.
2. *Parmenide,* 135 b-c; trad. rom. Sorin Vieru, în *Opere VI,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

blemelor despre existenţa şi raporturile lor cu lucrurile sensibile. Discursurile filosofice ale lui Platon se întemeiază aşadar pe opţiunea voită de a dialoga, deci pe experienţa concretă şi trăită a dialogului vorbit şi viu. El se sprijină cu precădere pe existenţa obiectelor imuabile, adică a Formelor non-sensibile, garante ale rectitudinii discursului şi acţiunii, precum şi pe existenţa în om a unui suflet care, mai mult decît trupul, constituie identitatea individului[1]. După cum constatăm, de altfel, în majoritatea dialogurilor, aceste Forme sînt în primul rînd valorile morale, ce întemeiază judecăţile noastre asupra lucrurilor vieţii omeneşti; este vorba, înainte de toate, de încercarea de a determina, în viaţa individului şi a cetăţii, graţie unui studiu al măsurii proprii fiecărui lucru, această triadă de valori ce apare de la un capăt la altul al dialogurilor: frumosul, dreptul, binele[2]. Cunoaşterea platoniciană şi cea socratică sînt, cu precădere, o cunoaştere a valorilor.

R. Schaerer[3] a scris : „Esenţa platonismului este şi rămîne deci supradiscursivă". El voia să enunţe prin aceasta că dialogul platonician nu spune totul, nu spune ce sînt Normele, nu spune ce sînt Formele, nici Raţiunea, nici Binele, nici Frumuseţea: toate acestea sînt inexprimabile în limbaj şi inaccesibile oricărei definiţii. Le experimentăm sau le dezvăluim în dialog, dar şi în dorinţă. însă nu putem spune nimic despre asta.

Acest model socratico-platonic al filosofiei a jucat un rol esenţial. De-a lungul întregii istorii a filosofiei antice, vom regăsi cei doi poli ai activităţii filosofice pe care i-am deosebit: pe de o parte, alegerea şi practicarea unui mod de viaţă, pe de altă parte, un discurs filosofic care, în acelaşi timp, este o parte integrantă a modului de viaţă şi explicitează presupoziţiile teoretice implicate în acest mod de viaţă, un discurs filosofic, mai ales, ce apare în cele din urmă incapabil să exprime esenţialul - pentru Platon, Formele, Binele, adică ceea ce experimentăm, într-o manieră non-discursivă, prin dorinţă şi dialog.

1. Cf. L. Brisson, *Platon,* în *Gradus philosophique,* p. 611.
2. Această triada apare în: *Euthyphron, Criton, Theaitetos, Omul politic, Parmenide, Phaidros,* primul *Alcibiade, Gorgias, Republica, Timaios, Legile, Scrisoarea a Vil-a.*
3. R. Schaerer, *op. cit.,* p. 247.

VI

Aristotel şi şcoala sa

Forma de viață «contemplativă»*

Reprezentarea obişnuită cu privire la filosofia lui Aristotel pare a contrazice întru totul teza fundamentală susținută de noi în această lucrare, conform căreia filosofia a fost înțeleasă de antici drept un mod de viață. De fapt, nu putem nega că Aristotel afirmă cu tărie că cea mai înaltă cunoaştere este cea căutată pentru ea însăşi, deci fără nici un raport aparent cu modul de viață al celui ce cunoaşte[1].

Totuşi, afirmația trebuie situată în cadrul general al reprezentării lui Aristotel referitoare la modurile de viață, dezvăluită prin scopul fixat şcolii pe care o întemeiază. Am văzut că Aristotel a fost membru al Academiei lui Platon, timp de douăzeci de ani, fapt ce dovedeşte că a participat vreme îndelungată la modul de viață platonician. Este puțin probabil că, atunci cînd a fondat la Atena, în 335, propria şcoală filosofică, a cărei activitate se desfăşura în cadrul gimnaziului numit Lykeion, nu fusese influențat de modelul Academiei, deşi propunea şcolii sale țeluri diferite de cele ale şcolii lui Platon.

Putem desluşi la originea şcolii lui Aristotel, ca şi la originea Academiei, aceeaşi voință de a crea o instituție durabilă[2]. Stabilirea succesorului lui Aristotel s-a făcut prin alegere şi este cunoscut faptul că unul dintre membrii şcolii era însărcinat cu administrarea materială a instituției, ceea ce presupune o anumită viață în comun[3]. La fel ca în Academie, există două feluri de membri: vîrstnicii, ce participă la predare, şi tinerii; ca în Academie, există o

• în original: *theoretique.* Am tradus „theoretique" cu „contemplativ", deoarece în greacă 9E<jp£co însemna „a privi", „a contempla" (N.tr.).

1. Aristotel, *Metafizica,* I, 982 a 15.
2. P. Lynch, *Aristotle's School,* pp. 68-105.
3. Diogenes Laertios, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor,* V, 4.

anumită egalitate între vîrstnici, de pildă Aristotel, Theofrast, Aristoxenes şi Dicaiarchos. De asemenea, accesul în şcoală este întru totul liber.

Există însă o deosebire fundamentală între proiectul vizat de şcoala lui Aristotel şi cel platonician. Şcoala lui Platon are esențialmente o finalitate politică, chiar dacă e locul unei intense activități de cercetare matematică şi discuție filosofică. Platon consideră că e destul să fii filosof pentru a putea conduce cetatea; în viziunea sa, există aşadar o unitate între filosofie şi politică. Dimpotrivă, şcoala lui Aristotel, după cum bine a arătat R. Bodeiis[1], nu formează decît în vederea vieții filosofice. Invățămîntul practic şi politic se va adresa unui public larg, oamenilor politici din afara şcolii, dar care doresc să se instruiască asupra celei mai bune maniere de a organiza cetatea. Aristotel face deosebire între fericirea pe care omul o poate găsi în viața politică, în viața activă - fericire ce o poate aduce practicarea virtuții în cetate -, şi fericirea filosofică corespunzătoare unui gen de viață consacrată în întregime activității spiritului *(theoriă)*[2]. Fericirea politică şi practică nu este, pentru Aristotel, decît o fericire pe un plan secundar[3], într-adevăr, fericirea filosofică se află în „viața dusă în conformitate cu spiritul"[4], identică perfecțiunii şi virtuții celei mai înalte, corespunzătoare părții celei mai elevate a omului, spiritul, şi sustrasă neajunsurilor vieții active. Ea nu e supusă discontinuităților acțiunii, nici nu duce la plictiseală. Suscită plăceri minunate, ce nu sînt amestecate cu durere sau impuritate, ci sînt stabile şi trainice. Aceste plăceri sînt de altfel mai mari în cazul celor ce ating

1. R. Bodeiis, *Le Philosopbe et la cita. Recherches sur Ies rapports entre morale et politique dans la pensee d'Aristote,* Paris, 1982, p. 171; G. Bien, „Das Theorie-Praxis Problem und die politische Philosophie bei Plato und Aristoteles", in *Philosophisches Jahr-buch,* voi. 76, 1968-1969, pp. 264-314.
2. Aristotel, *Politica,* VII, 1324 a 30; M.-Ch. Bataillard, *La Structitre de la doctrine aristotelicienne des vertus etbiques,* teză, Universite de Paris IV - Sorbonne, p. 348, care deosebeşte de fapt trei stadii etice la Aristotel: „omul mediu", „omul frumos şi bun" şi „contemplativul"; P. Demont, *La cite greque archaique et classi-que et Videal de tranquillite,* Paris, 1990, p. 349; G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque.* Paris, 1926, p. 215.
3. Aristotel, *Etica Nicomahică,* X. 1178 a 9.
4. *Ibid.,* X, 1177 a 12-1178 a 6.

adevărul şi realitatea decît pentru cei aflați încă în căutarea lor. Acestea asigură independența față de semen, în măsura în care - precizează Aristotel - este cîştigată independența față de lucrurile materiale. Cel ce se consacră activității spiritului nu depinde decît de sine însuşi: activitatea sa va fi poate mai bună dacă va avea colaboratori, însă cu cît este mai înțelept, cu atît va putea fi mai singur. Viața conformă spiritului nu caută un alt rezultat în afara sa, ci este dorită pentru ea însăşi, îşi este propriul scop şi, am putea spune, propria răsplată.

Viața conformă spiritului aduce şi lipsa tulburării. Practi-cînd virtuțile morale, ne aflăm implicați în lupta

împotriva pasiunilor şi a nenumăratelor griji materiale: pentru a fi activ în cetate, este necesară aderarea la luptele politice j pentru ajutarea celorlalţi, este nevoie de bani; pentru practicarea curajului, trebuie mers în război. Din contră, viaţa filosofică nu poate fi trăită decît în repaos, prin detaşarea de grijile materiale.
Această manieră de viaţă reprezintă cea mai înaltă formă de fericire omenească, însă putem spune totodată că o astfel de fericire este supraomenească[1]:
Căci nu ca om va putea omul să trăiască astfel, ci în măsura în care este prezent în el un element divin.
Paradox ce corespunde ideii neobişnuite şi enigmatice făurite de Aristotel asupra intelectului şi a spiritului: intelectul este esenţialul din om şi, în acelaşi timp, există ceva divin ce pătrunde în om, astfel încît chiar ceea ce îl transcende constituie adevărata sa personalitate, ca şi cum esenţa omului ar consta în a fi deasupra lui însuşi[2]:
Spiritul constituie eul nostru, din moment ce reprezintă partea conducătoare şi cea mai elevată.
Ca şi la Platon, opţiunea filosofică determină eul individual să se depăşească într-un eu superior, înălţîndu-se la un punct de vedere universal şi transcendent.
1. *Etica Nicomahicd,* X, 1177 b 27; trad. rom. Stella Petecel, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, de asemenea, *Despre generarea animalelor,* IX, 737 a 9-10.
2. *Etica Nicomahică,* X, 1178 a 2 (trad. cit. : „S-ar putea spune chiar că acest ceva divin este fiinţa însăşi a fiecăruia dintre noi, din moment ce el reprezintă ceea ce natura umană are mai nobil şi mai elevat").

într-un anumit sens, acest paradox inerent vieţii spiritului la Aristotel corespunde celui imanent noţiunii de înţelepciune, opusă filosofiei, în *Banchetul* lui Platon. înţelepciunea e descrisă aici ca o stare divină, inaccesibilă omului prin el însuşi şi totuşi filo-soful, iubitorul de înţelepciune, o doreşte. Fără îndoială, Aristotel nu afirmă că această viaţă a spiritului ar fi inaccesibilă şi că ar trebui să ne mulţumim cu înaintarea către ea, ci recunoaşte că nu o putem atinge „decît pe măsura posibilităţii"[1], adică ţinînd cont de distanţa ce separă omul de Dumnezeu şi - spunem noi - filosoful de înţelept; de asemenea, recunoaşte că nu o putem atinge decît rareori. Cînd Aristotel[2] vrea să lămurească ceea ce poate fi modul de viaţă al principiului prim, Gîndirea, de care sînt suspendate lumea astrelor şi lumea naturii sublunare, el afirmă că:
viaţa lui [...] e cea mai minunată ce se poate închipui, dar nouă ni-s hărăzite doar puţine clipe de acest fel. Pentru El traiul acesta durează pururea - lucru care nouă ne e peste putinţă.
Pentru Dumnezeu, actul contemplării este beatitudinea supremă.
Dacă divinitatea are parte de această fericire veşnic, iar noi doar din cînd în cînd, lucrul e minunat; iar dacă divinitatea are parte de ea într-o măsură încă şi mai mare, atunci minunea e şi mai mare.
Astfel, apogeul fericirii filosofice şi al activităţii spiritului, contemplarea Intelectului divin, nu este accesibil omului decît în rare momente, căci este propriu condiţiei umane faptul de a nu putea fi în act în mod continuu[3]. Ceea ce presupune că, în restul timpului, filosoful trebuie să se mulţumească cu această fericire inferioară, care este cercetarea. Există grade diferite ale activităţii numite *theoria.*
Se adevereşte deci că, pentru Aristotel, filosofia constă într-un mod de viaţă „contemplativ". în legătură cu aceasta, e important să nu confundăm modul de viaţă „contemplativ" cu cel „teoretic". „Teoretic" este un cuvînt ce are, într-adevăr, o origine greacă, însă ce nu apare la Aristotel
1. *Ibid.,* X, 1177 b 33.
2. *Metafizica,* XII, 7, 1072 b 14 şi 25; trad. rom. Şt. Bezdechi, Ed.
Academiei, Bucureşti, 1965.
3. *Etica Nicomahică,* X, 1175 a 4 şi 26.

şi care semnifică, într-un cu totul alt registru decît cel filosofic, „ceea ce se referă la procesiuni". în limbaj modern, „teoretic" se opune lui „practic", ca fiind ceva abstract, speculativ, în opoziţie cu ceea ce are legătură cu acţiunea şi concretul. în această perspectivă, am putea aşadar opune un discurs filosofic pur teoretic unei vieţi filosofice practicate şi trăite. Dar Aristotel nu întrebuinţează decît cuvîntul „contemplativ", şi o face pentru a desemna, pe de o parte, modul de cunoaştere ce are drept scop cunoaşterea pentru ea însăşi şi nu un ţel exterior ei, iar pe de altă parte, modul de a trăi ce constă în consacrarea vieţii acestui fel de cunoaştere. în acest ultim sens, „contemplativ" nu se opune lui „practic", altfel spus se poate referi la o filosofie practicată, trăită, activă, care aduce fericirea. Aristotel o spune explicit[1]:
Viaţa practică nu este cu necesitate îndreptată către semen, cum gîndesc unii, şi nu doar gîndurile ce vizează rezultate care sînt produse în urma acţiunii sînt -practice-, căci -practice» sînt şi activităţile spiritului *(theoriat)* şi reflecţiile care îşi au scopul în ele însele şi se desfăşoară pentru ele însele.
în rindurile următoare, Aristotel dă de înţeles că modelul acestei acţiuni contemplative îl reprezintă Dumnezeu însuşi şi universul, ce nu exercită nici o acţiune spre exterior, ci devin obiectul propriei lor acţiuni. încă o dată, se dovedeşte aici că modelul unei cunoaşteri care nu caută alt scop decît pe ea însăşi este Intelectul divin, Gîndirea ce se gîndeşte pe sine, neavînd nici alt obiectiv şi nici alt scop decît pe ea însăşi şi nefiind interesată de vreun alt lucru.
în această perspectivă, filosofia „contemplativă" este în acelaşi timp o etică. La fel cum *praxis-u* conform virtuţii constă în a nu alege nici un alt scop decît virtutea[2], pentru a deveni om virtuos, în a nu căuta vreun alt

interes particular, tot aşa *praxis-u* contemplativ - însuşi Aristotel este cel ce ne determină să riscăm această formulă aparent paradoxală - constă în a nu alege alt scop decît cunoaşterea, a voi cunoaşterea pentru ea însăşi, fără a urmări nici un alt interes particular şi egoist exterior cunoaşterii. Este o etică a dezinteresării şi obiectivitătii.

1. *Politica,* VII, 3, 8, 1325 b.
2. *Etica Nicomahică,* VI, 1144 a 18.

Diferitele niveluri ale vieţii «contemplative»

Oare cum concepem această viaţă conformă spiritului? Trebuie să o definim - precum I. Diiring[1] - ca o viaţă de savant? Dacă luăm în considerare activităţile de seamă din şcoala lui Aristotel, vom fi nevoiţi să recunoaştem că viaţa filosofică prezintă trăsăturile a ceea ce am putea numi un vast demers ştiinţific. în această perspectivă, Aristotel se dovedeşte un mare organizator al cercetării[2]. Şcoala lui Aristotel se dedică unei nesfîrşite vînători de informaţie în toate domeniile. Se adunau tot felul de date istorice (de pildă lista învingătorilor la jocurile pythice), sociologice (constituţiile diferitelor cetăţi), psihologice sau filosofice (opiniile vechilor gînditori). De asemenea, se strîngeau nenumărate observaţii zoologice sau botanice. Această tradiţie va rămîne la loc de frunte, de-a lungul vremii, în şcoala aristotelică. Dar asemenea materiale nu sînt destinate să satisfacă o curiozitate inutilă. Cercetătorul aristotelic nu e un simplu colecţionar de fapte[3]. Acestea nu sînt adunate decît pentru a permite comparaţii şi analogii, pentru a institui o clasificare a fenomenelor, permiţînd să se întrevadă cauzele, printr-o strînsâ legătură între observaţie şi raţionament, în cadrul căreia, de altfel, spune Aristotel, trebuie să ne încredem mai mult în observaţia faptelor decît în raţionamente şi în acestea din urmă numai în măsura în care se acordă cu faptele observate[4].

Este neîndoielnic faptul că viaţa spiritului, pentru Aristotel, constă, în mare parte, în observarea, cercetarea şi reflecţia asupra acestor observaţii. O astfel de activitate se desfăşoară însă într-un anumit spirit, pe care am putea îndrăzni să-l definim drept o pasiune aproape religioasă pentru realitate, sub toate aspectele sale, fie ele neînsemnate sau sublime, întrucît în fiecare lucru se află o urmă a divinului.

1. I. Diiring, *Aristoteles,* Heidelberg, 1966, p. 472.
2. Cf. W. Jaeger, *Aristotle,* Oxford **University** Press, 1967 (ed. I, 1934), cap. XIII, „The Organisation of Research"; I. Diiring, *Aristoteles,* pp. 524 şi urm.
3. L. Bourgey, *Observation et experience chez Aristote,* Paris, 1955, pp. 69 şi urm.
4. *Despre generarea animalelor,* 760 b 30.

Nimic mai instructiv. în legătură cu această chestiune, ca primele pagini ale tratatului lui Aristotel, *Despre părţile animalelor*[1], în care prezintă domeniile şi totodată temeiurile cercetării. După ce a deosebit, dintre lucrurile naturale, pe cele care, necreate şi nepieritoare, există pentru veşnicie, de cele supuse naşterii şi pieirii, Aristotel opune mijloacele de cunoaştere a lor. In privinţa substanţelor eterne, adică astrele şi bolţile celeste, cunoştinţele noastre sînt cu totul neînsemnate, în pofida puternicei dorinţe de a le cunoaşte, în vreme ce cu privire la substanţele perisabile, aflate la îndemîna noastră, dispunem de multe date. Iar motivul pentru care Aristotel ne îndeamnă să ne dedicăm studiului acestor două domenii ale realităţii este plăcerea provocată de cunoaşterea lor:

Cele două studii au fiecare farmecul lor. Pentru fiinţele eterne, deşi nu le atingem decît în mică măsură, totuşi, datorită perfecţiunii acestei cunoaşteri, ea ne provoacă o mai mare bucurie decît cea pe care am putea-o dobîndi de la lucrurile aflate la îndemîna noastră, la fel cum vederea trecătoare şi parţială a persoanelor iubite ne aduce mai multă bucurie decît observarea precisă a multor altor lucruri, oricît de însemnate ar fi. Dar pe de altă parte, în privinţa certitudinii şi a întinderii cunoştinţelor, ştiinţa lucrurilor pămînteşti prezintă un avantaj.

Unii, continuă Aristotel, vor spune poate că, pentru a studia natura vie, trebuie să ne ocupăm de realităţile neînsemnate. El răspunde la acest scrupul evocînd plăcerea contemplării:

La drept vorbind, unele dintre aceste fiinţe nu au un aspect agreabil; totuşi, Natura ce le-a creat cu pricepere provoacă plăceri inexprimabile celor care, atunci cînd le contemplă, pot cunoaşte cauzele şi care sînt adevăraţi filosofi. De altfel, ar fi nesăbuit şi absurd să găsim plăcere în contemplarea imaginilor acestor fiinţe, întrucît sesizăm în ele şi priceperea, de exemplu a sculptorului sau a pictorului ce le-a făurit, dar pe care, cercetîndu-le în ele însele ca fiind produse de Natură, nu am resimţi o bucurie încă şi mai mare a acestei contemplări, cel puţin dacă putem să le aflăm cauzele. Nu trebuie

1. *Despre părţile animalelor,* 644 b 22 şi urm.
2. *Despre părţile animalelor,* 644 b 31. A se vedea, pentru acest text, traducerea şi notele lui J.-M. Le Blond, *Aristote, philosophe de la vie,* Paris, 1945, pp. 116 şi urm.

aşadar să ne lăsăm dominaţi de o repulsie naivă faţă de studiul animalelor mai puţin nobile. Şi aceasta deoarece în toate operele naturii există ceva minunat. Să ne amintim, de pildă, spusa lui- Heraclit adresată oaspeţilor străini care, în momentul intrării, se opriseră văzîndu-l încălzindu-se în faţa sobei; i-a invitat efectiv să intre fără teamă, spunîndu-le că sînt zei şi în bucătărie. La fel trebuie să abordăm fără repulsie examinarea fiecărui animal

cu convingerea că fiecare întruchipează partea sa de natură şi frumuseţe, întrezărim în acest text tendinţele profunde ce însufleţesc viaţa conformă spiritului, modul de viaţă contemplativ. Dacă resimţim bucurie cunoscînd atît astrele, cît şi fiinţele naturii sublunare, este pentru că regăsim, direct sau indirect, o urmă a realităţii, atrăgîndu-ne într-o manieră irezistibilă, primul principiu, ce mişcă toate lucrurile, spune Aristotel[1], precum obiectul iubirii îl mişcă pe iubit. De aceea astrele şi bolţile celeste, ele însele principii de atracţie, ne produc atîta plăcere cînd le observăm, ca vederea în treacăt şi imprecisă a persoanei iubite. Cît despre studiul naturii, ne provoacă plăcere pe măsură ce descoperim în ea o pricepere divină. Artistul nu face decît să imite arta naturii şi, într-un anumit sens, arta omenească nu e decît un caz particular al artei fundamentale şi originare care este cea a naturii. De aceea, frumuseţea naturală este superioară oricărei frumuseţi artistice. Se va spune însă că există şi lucruri respingătoare. Da, însă nu devin frumoase pentru noi cînd arta le imită[2]? Dacă obţinem plăcere văzînd reproducerea lucrurilor urîte şi respingătoare făcută de artist, este pentru că admirăm arta cu care acesta le-a imitat. Să spunem în treacăt că tocmai în epoca elenistică, ce începe în vremea lui Aristotel, arta greacă devine realistă, reprezentînd subiecte vulgare, personaje de clasă inferioară sau animale de orice fel[3]. Dar, dacă în cazul acestor opere de artă dobîndim plăcerea observînd abilitatea artistului, de ce să nu admirăm în realitatea produselor sale abilitatea naturii, cu atît mai mult cu cît ea face să crească fiinţele vii din interior, fiind într-un fel o artă

1. *Metafizica,* XII, 1072 b 4.
2. *Poetica,* 1448 b 10.
3. J. Onians, *Art and Thougbt in the Hellenistic Age. Tbe Greek World View 350-50 BC,* Londra, 1979, p. 29: cu privire la raportul între filosofia lui Aristotel şi arta elenistică.

imanentă? Vom găsi plăcere prin studierea tuturor operelor naturii dacă vom cerceta intenţia ei, finalitatea pe care a urmărit-o în acţiunea sa.

După Aristotel, bănuim aşadar în natură o prezenţă divină. El aminteşte astfel sensul spusei lui Heraclit. Străinii ce vin să-l viziteze se aşteaptă să fie primiţi în camera principală, în care se găseşte căminul casei, unde arde focul în cinstea Hestiei, dar Heraclit îi invită lîngă soba din bucătărie[1], căci orice foc este divin. Aceasta înseamnă că sacrul nu e delimitat în anumite locuri, altarul Hestiei de pildă, ci întreaga realitate fizică, tot universul este sacru. Fiinţele cele mai neînsemnate au partea lor de perfecţiune, de divin.

Cu privire la Platon[2], am spus despre cunoaştere că este întotdeauna legată de dorinţă şi de afectivitate. Putem să o repetăm şi despre Aristotel. Această plăcere dobîndită prin contemplarea fiinţelor este cea resimţită la vederea fiinţei iubite. Pentru filosof, orice fiinţă este frumoasă, căci el ştie să o situeze în perspectiva planului Naturii şi a mişcării generale şi ierarhizate a întregului univers către un principiu constînd în ceea ce este în cel mai înalt grad de dorit. Această strînsă legătură între cunoaştere şi afectivitate este formulată în *Metafizica*[i]: „Obiectul dorit în cel mai înalt grad şi inteligibilul suprem sînt acelaşi lucru". Din nou, modul de viaţă contemplativ îşi dezvăluie dimensiunea sa etică. Dacă filosoful găseşte plăcere în cunoaşterea fiinţelor, este întru-cît, în cele din urmă, nu doreşte nimic altceva decît ceea ce-l conduce spre obiectul dorit în cea mai mare măsură. Am putea exprima această idee reluînd remarca lui Kant[4]: „Interesul nemijlocit pentru frumuseţea naturii [...] este întotdeauna semnul unui suflet bun". După cum spune Kant, motivul acestui fapt este că, un astfel de suflet dobîndeşte plăcerea nu doar datorită formei fiinţei naturale, ci prin chiar existenţa sa, „fără ca la aceasta să participe o atracţie a simţurilor şi fără ca el să-i asocieze

L. Robert, *Heraclite ă son fourneau,* în L. Robert, *Scripta Minora,* pp. 61-73.
Cf. pp. 97-98.
Metafizica, XII, 1072 a 26 şi urm.
Critica facultăţii de judecare, § 42, trad. rom. Vasile Dem. Zamfirescu şi Alexandru Surdu, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

vreun scop". Plăcerea provocată de frumuseţile naturii este oarecum, paradoxal, un interes dezinteresat. în perspectivă aristotelică, acest dezinteres corespunde detaşării de sine, prin care individul se ridică la nivelul spiritului, al intelectului, ce este adevăratul său eu, şi devine conştient de atracţia exercitată asupra lui de principiul suprem, dezirabil şi inteligibil în cel mai înalt grad.

La urma urmelor, putem defini viaţa „contemplativă" drept o „viaţă de savant"? Din punctul meu de vedere, cred că noţiunea de „savant", în sensul ei modern, este prea limitată pentru a reuni în ea activităţi atît de diverse precum scrierea catalogului învingătorilor la jocurile pythice şi meditaţia asupra fiinţei ca fiinţă, observarea animalelor şi demonstrarea existenţei unui principiu prim al mişcării universului. Este greu de considerat muncă de „savant" activitatea spiritului care, după Aristotel, e analogă, în unele momente privilegiate, celei a primului principiu, care este Gîndirea Gîndirii. Am constatat deja[1] cum încearcă Aristotel să dezvăluie ceea ce poate fi beatitudinea gîndirii divine, comparînd-o cu ceea ce resimte rareori intelectul omenesc. Se pare că beatitudinea intelectului omenesc este atinsă atunci cînd acesta gîndeşte, în anumite momente, printr-o intuiţie nemijlocită,

indivizibilitatea beatitudinii divine[2]. Nu este nimic mai îndepărtat de teorie decît contemplarea.
Mai degrabă decît de o viață de savant, ar trebui să vorbim de „viață pregătitoare pentru înțelepciune", viață „filo-sofică", în măsura în care înțelepciunea reprezintă pentru Aristotel *theoria* în perfecțiunea ei. Pentru el, intelectul omenesc e departe de a poseda această perfecțiune,

1. Cf. pp. 106-107.
2. *Metafizica,* XII, 1075 a 5- „Cum se întîmplă în unele momente intelectului omenesc, cel puțin atunci cînd nu are [presupunere foarte plauzibilă a lui Diano, în a sa ediție a *Metafizicii,* Bari, 1948] drept obiect lucruri compuse (căci nu posedă binele într-o parte sau în alta, ci într-o anumită totalitate indivizibilă își află binele cel mai elevat, care este diferit de el), tot așa este, pentru veșnicie, cu Gîndirea ce se gîndește pe sine". A se vedea și Theofrast, *Metafizica,* 9b 15, trad. fr. J. Tricot: „Probabil că cel mai adevărat lucru este contemplarea Realităților de acest gen ce are loc prin intermediul rațiunii înseși, care le percepe nemijlocit și intră oarecum în contact cu ele, ceea ce explică faptul că nu poate exista nici un fel de eroare cu privire la ele".

de care se apropie doar în anumite momente. Viața ..contemplativă" are multiple niveluri ierarhizate, de la cel mai neînsemnat la cel mai elevat, și de altminteri însuși Aristotel -după cum am văzut -, vorbind despre fericirea adusă de *theoria,* consideră că fericirea celui ce caută este inferioară fericirii celui ce știe. Elogiul adus de Aristotel vieții conforme spiritului este atît descrierea unui gen de viață efectiv practicată de el însuși și de membrii școlii sale, cît și un program ideal, un proiect, un îndemn de înălțare treptată către o stare, înțelepciunea, mai mult divină decît umană[1]: „Numai Zeul poate beneficia de acest privilegiu".

Limitele discursului filosofic

Operele lui Aristotel sînt fructul activității contemplative a filosofului și a școlii sale. Dar discursul filosofic aristotelic derutează cititorul modern, nu numai prin concizia adesea dezarmantă, ci mai ales prin incertitudinea gîndirii sale, privitoare la punctele cele mai importante ale doctrinei, de pildă teoria despre intelect. Nu găsim o expunere exhaustivă și coerentă a teoriilor ce vor constitui diferitele părți ale sistemului lui Aristotel[2].
Pentru a explica acest fenomen, trebuie în primul rînd să situăm învățătura filosofului în cadrul școlii, de care este inseparabilă. Precum Socrate și Platon, el vrea înainte de toate să formeze discipoli. învățătura sa orală și opera scrisă se adresează întotdeauna unui auditoriu determinat. Majoritatea tratatelor sale, poate cu excepția celor de morală și politică, destinate fără îndoială unui public mai larg, sînt ecoul lecțiilor orale ținute în școala sa. Dintre aceste lucrări, multe nu alcătuiesc de altfel adevărate unități, de exemplu *Metafizica* sau tratatul *Despre cer,* ci reprezintă reunirea artificială a scrierilor corespunzătoare unor cursuri ținute în momente foarte diferite. Succesorii lui Aristotel, în special comentatorii săi[3], sînt cei ce au operat aceste regrupări și au interpretat opera sa, ca și cum ar fi expunerea teoretică a unui sistem explicativ al întregii realități.

1. *Metafizica,* I, 982 b 30.
2. I. Diiring, *Aristoteles,* pp. 29-30.
3. R. Bodeus. *Le Philosophe et la cita,* p. 26.

Cînd Aristotel ține un curs, nu e vorba - cum bine a spus R. Bodeus[1] - „de un «curs» în sensul modern al termenului, curs la care ar asista elevii preocupați să noteze gîndirea maestrului, în vederea Dumnezeu știe cărui studiu ulterior". Nu este vorba de „a informa", de a transmuta în spiritul ascultătorilor un anumit conținut teoretic, ci „de a-i forma", precum și de a desfășura o cercetare în comun: aceasta este viața contemplativă. Aristotel așteaptă de la ascultătorii săi o discuție, o reacție, o judecată, o critică[2]. învățătura rămîne întotdeauna, în mod esențial, un dialog. Textele lui Aristotel, așa cum ni s-au transmis, sînt note de pregătire a cursurilor la care se adaugă corecturi și modificări provenind de la Aristotel sau în urma discuțiilor cu alți membri ai școlii. Și aceste cursuri sînt menite înainte de toate să familiarizeze discipolii cu metode de gîndire. în viziunea lui Platon, exercițiul dialogului era mai important decît rezultatele obținute prin acest exercițiu. La fel, pentru Aristotel, discutarea problemelor este, în cele din urmă, mai formativă decît soluția lor. în aceste cursuri se arată într-o manieră exemplară prin ce demers al gîndirii, prin ce metodă trebuie cercetate cauzele fenomenelor în toate domeniile realității. Ii place să abordeze aceeași problemă sub unghiuri diferite, începînd din puncte de plecare diferite.
Nimeni nu a fost conștient, mai mult decît Aristotel, de limitele discursului filosofic ca instrument de cunoaștere[3]. Limitele lui izvorăsc în primul rînd din realitatea însăși. Tot ce e simplu este inexprimabil în limbaj. Discursivitatea limbajului nu poate exprima decît compusul, ceea ce poate fi divizat succesiv în părți. Dar limbajul nu poate spune nimic despre cele indivizibile, de pildă punctul în ordinea cantității; reușește aceasta mai mult în manieră negativă, negîndu-le contrariul. Cînd este vorba de substanțe simple, precum Intelectul prim, care e principiul mișcării tuturor lucrurilor, discursul nu poate exprima esența lui, ci doar îi descrie efectele sau îl compară cu activitatea propriului

1. *Ibidem,* p. 162.
2. R. Bodeus, p. 162, pentru a afirma aceasta, se sprijină pe capitolul prim din *Etica Nicomabică,* în care auditoriul apare ca un judecător, 1094 b27 și urm.
3. R. Bodeus, *op. cit.,* p. 187 și urm.

nostru intelect. Numai rareori intelectului omenesc îi este dat sâ se ridice la intuiţia nondiscursivă şi instantanee a acestei realităţi, în măsura în care poate imita într-un fel indivizibilitatea Intelectului divin[1].

Limitele discursului provin din incapacitatea acestuia de a transmite ascultătorului, doar prin el însuşi, cunoaşterea, cu atît mai puţin convingerea. Discursul singur nu poate acţiona asupra celui ce ascultă, dacă nu există colaborare din partea acestuia din urmă.

în ordine contemplativă, deja nu mai este suficient să asculţi un discurs, nici să-l repeţi, pentru a şti, adică pentru a accede la adevăr şi realitate. Pentru a înţelege un discurs, trebuie în primul rînd ca ascultătorul să aibă deja o anumită experienţă a faptului despre care vorbeşte discursul, o oarecare familiaritate cu obiectul său[2]. Este necesară apoi o lentă asimilare, capabilă să creeze în suflet o dispoziţie permanentă, un *habitus:*

începătorii în studiu debitează pe nerăsuflate raţionamentele, fără să posede încă o cunoaştere propriu-zisâ. Căci, pentru a poseda ştiinţa, ea trebuie să ajungă să facă parte din propria lor natură (cuvînt cu cuvînt: sâ crească în ei) şi asta cere timp[3].

Ca şi pentru Platon[4], adevărata cunoaştere, în viziunea lui Aristotel, se naşte doar printr-o îndelungată legătură cu conceptele, cu metodele dar şi cu faptele observate. Lucrurile trebuie experimentate mult timp pentru a le cunoaşte, pentru a ne familiariza atît cu legile generale ale naturii, cît şi cu exigenţele raţionale sau demersurile intelectului. Fără acest efort personal, ascultătorul nu va asimila discursurile şi acestea vor rămîne inutile pentru el.

Acest fapt este şi mai adevărat în ordine practică, unde nu e vorba doar de cunoaştere, ci de practicarea şi exercitarea virtuţii. Discursurile filosofice nu ne sînt de ajuns

1. Cf. p. 113, n. 2; de asemenea, P. Aubenque, *La pensee du simple dans la Metaphysique* (Z, 17 şi 8, 10), în *Etudes sur la Metaphy-sique d'Aristote,* ed. P. Aubenque, Paris, 1979, pp. 69-80; Th. de Koninck, *La noesis et Vindivisible selon Aristote,* in *La Naissance de la raison en Grece, Actes du Congres de Nice,* mai 1987, ed. J.-F. Mattei, Paris, 1990, pp. 215-228.
2. *Etica Nicomahica,* VI, 1142 a 12; cf. R. Bodeiis, *op. cit.* p. 190.
3. *Etica Nicomahica,* VI, 1147 a 21-22 (trad. cit).
4. *Scrisoarea a Vil-a,* 341 c.

pentru a deveni virtuoşi[1]. Există două categorii de ascultători. Primii au deja predispoziţii naturale către virtute sau au primit o bună educaţie. Pentru aceştia, discursurile morale pot fi utile: îi vor ajuta să-şi transforme virtuţile lor naturale sau dobîndite prin obişnuinţă în virtuţi conştiente şi însoţite de cumpătare[2]. în acest caz, putem spune, într-un anumit sens, că nu predică decît convertiţii. Ceilalţi sînt sclavii pasiunilor lor şi, în acest caz, discursul moral nu va avea nici o influenţă asupra lor[3]:

Cel înclinat să se supună pasiunilor va asculta în zadar şi fără nici un folos, căci scopul nu este cunoaşterea, ci acţiunea.

în legătură cu acest gen de ascultători, ar fi nevoie aşadar, de altceva decît discursuri pentru a-i forma în vederea virtuţii;

Sufletul ascultătorului trebuie modelat multă vreme, prin intermediul obişnuinţei, încît să-şi exercite în mod potrivit atracţiile şi repulsiile, aşa cum arăm pâmîntul ce trebuie sâ hrănească seminţele.

Aristotel consideră că această muncă de educaţie trebuie efectuată de cetate prin constringerea legilor sale şi prin coerciţie. Este aşadar rolul omului politic şi al legislatorului să se îngrijească de virtutea concetăţenilor, şi astfel de fericirea lor, pe de o parte organizînd o cetate în care cetăţenii să poată fi efectiv educaţi pentru a deveni virtuoşi, pe de alta asigurînd în interiorul cetăţii posibilitatea răgazului ce va permite filosofilor să acceadă la viaţa contemplativă. De aceea Aristotel nu intenţionează să fondeze o morală individuală fără legătură cu cetatea[4], ci, în *Etica Nicomahica,* se adresează oamenilor politici şi legislatorilor pentru a le forma judecata, descriindu-le diferitele aspecte ale virtuţii şi ale fericirii omului, în scopul de a putea legifera, aşa încît să ofere cetăţenilor posibilitatea practicării vieţii virtuoase sau, pentru unii privilegiaţi, a vieţii filosofice. Cum spune excelent R. Bodeiis', finalitatea *Eticilor* şi a *Politicii* vizează „un obiectiv situat dincolo de

1. *Etica Nicomahica,* X, 1179 b 4-5.
2. Cf. M.-Ch. Bataillard (citat mai sus, p. 125, n. 1), pp. 355-356.
3. Cf. R. Bodeiis, *op. cit.,* pp. 185-186.
4. *Ibidem,* p. 225; I. During, *Aristoteles,* p. 435.
5. R. Bodeiis, *op. cit.,* p. 16.

cunoaştere"; nu e vorba doar de „a expune într-un discurs adevărul despre un număr de chestiuni particulare", ci de a contribui astfel la perfecţiunea devenirii umane.

Ca şi Platon, Aristotel îşi bazează pe oamenii politici speranţa de a transforma cetatea şi oamenii. Dar Platon considera că filosofii trebuie să fie ei înşişi oameni politici care să realizeze acest lucru. El propunea deci filosofilor o opţiune de viaţă şi o educaţie care-i făceau în acelaşi timp contemplativi şi oameni de acţiune, cunoaşterea şi virtutea implicîndu-se reciproc. Pentru Aristotel, dimpotrivă, activitatea filosofului în cetate trebuie să se limiteze la formarea judecăţii oamenilor politici; aceştia, la rîndul lor, trebuie să acţioneze personal, prin legislaţia lor, pentru garantarea virtuţii morale a cetăţenilor. Cît despre filosof, el va alege o viaţă consacrată

cercetării dezinteresate, studiului şi contemplării şi, trebuie să recunoaştem, independentă de grijile vieții politice. Filosofia este aşadar, pentru Aristotel, ca şi pentru Platon, în acelaşi timp un mod de viață şi un mod de discurs.

VII
Şcolile elenistice

Caracteristici generale

Perioada elenistică

Cuvîntul „elenistic" desemnează, conform tradiției, o perioadă din istoria greacă, ce ține de la Alexandru cel Mare, macedoneanul, pînă la dominația romană, deci între sfîrşitul secolului IV î.Hr. şi sfîrşitul secolului I Î.Hr. Datorită extraordinarei expediții a lui Alexandru, care va extinde influența greacă din Egipt pînă la Samarkand şi Taşkent şi chiar pînă la Indus, se deschide o nouă epocă în istoria lumii. Putem spune că Grecia începe atunci să descopere imensitatea lumii. Este începutul schimburilor comerciale intense, nu doar cu Asia Centrală, ci şi cu China, Africa şi totodată cu Vestul Europei. Tradițiile, religiile, ideile, culturile se amestecă, iar această întîlnire va marca printr-o urmă de neşters cultura Occidentului. La moartea lui Alexandru, generalii săi îşi dispută vastul imperiu. Luptele lor duc la formarea a trei mari regate, grupate în jurul a trei capitale : Pella în Macedonia, exercitîndu-şi autoritatea asupra Macedoniei şi Greciei, Alexandria în Egipt şi Antiohia în Siria, unde dinastia Seleucizilor domneşte nu doar în Asia Mică, ci şi în Babilonia. Trebuie adăugat la acestea regatul Pergamului şi cel grec din Bactriana, care se întinde pînă la Indus. Se consideră de obicei ca sfîrşit al perioadei elenistice sinuciderea Cleopatrei, regina Egiptului, în anul 30 Î.Hr., după victoria de la Actium a viitorului împărat Augustus. începînd cu sfîrşitul secolului III î.Hr., romanii au intrat în contact cu lumea greacă şi au descoperit puțin cîte puțin filosofia. în expunerea noastră, va trebui să facem aluzie uneori la filosofi ce au trăit sub Imperiul Roman, aşadar după 30 î.Hr., întrucît aceştia ne fac cunoscute documente privitoare la filosofia elenistică. Dar, aşa

cum vom repeta[1], caracteristicile filosofiei în epoca imperială sînt foarte diferite de cele ale epocii elenistice.

Perioada elenistică a filosofiei greceşti a fost adesea prezentată ca o fază de decadență a civilizației greceşti, degradate de contactul cu Orientul. Multe cauze pot explica această judecată severă: în primul rînd, prejudecata clasică ce fixează *a priori* un model ideal de cultură şi decide că numai Grecia presocraticilor, a tragicilor şi, în cel mai rău caz, a lui Platon merită studiată; în al doilea rînd, ideea conform căreia, o dată cu trecerea de la regimul democratic la cel monarhic şi la sfîrşitul libertății politice, viața publică a cetăților greceşti s-ar fi stins. Filosofii, abandonînd imensul efort speculativ al lui Platon şi Aristotel şi speranța de a forma oameni politici capabili să transforme cetatea, s-ar fi resemnat atunci să propună oamenilor, lipsiți de libertatea politică, un refugiu în viața interioară. Această reprezentare a epocii elenistice, care cred că există de la începutul secolului XX[2], continuă adesea să denatureze ideea pe care ne-o făurim despre filosofia din această perioadă.

în realitate, este cu totul greşit să ne reprezentăm această epocă drept o perioadă de decadență. Epigrafistul Louis Robert, studiind cu atenție inscripțiile descoperite în ruinele oraşelor greceşti din Antichitate, a arătat, în întreaga sa operă, că toate cetățile au continuat să aibă sub monarhiile elenistice, ca şi după aceea în Imperiul Roman, o intensă activitate culturală, politică, religioasă şi chiar atletică. Printre altele, ştiințele exacte şi tehnice au cunoscut atunci un avînt extraordinar. în special sub influența ptolemai-cilor, care au domnit în Alexandria, acest oraş a devenit într-un fel centrul activ al civilizației elenistice[3]. Organizat de Demetrios din Faleron, fidel tradiției aristotelice care privilegia studiile ştiințifice, Muzeul din Alexandria era un important loc de cercetare în domeniul tuturor ştiințelor, de la astronomie pînă la medicină şi, chiar în acest oraş,

1. Cf. mai jos, pp. 173 şi urm.
2. In special G. Murray, *Four Stages of Greek Religion,* New York, 1912 (ed. a 3-a 1955), pp. 119 şi urm., „The Failure of Nerve". Aproape toate lucrările istoricilor filosofiei posterioare lui G. Murray (Festugiere, Brehier, de exemplu) sînt atinse de această prejudecată.
3- Cf. excelenta lucrare a lui B. Gille, *Les Mecaniciens grecs,* Paris, 1980, mai ales capitolul despre şcoala din Alexandria, pp. 54 şi urm.

Biblioteca aduna întreaga literatură filosofică şi ştiințifică. Şi-au ciesfăşurat aici activitatea mari savanți: medicul Herofil, astronomul Aristarh din Samos, de exemplu. De altminteri, va fi destul să pomenim numele lui Arhimede din Siracuza, deopotrivă matematician şi mecanic, pentru a lăsa să se întrevadă extraordinara activitate ştiințifică desfăşurată în toată această perioadă.

Presupusa pierdere a libertății cetăților nu a provocat diminuarea activității filosofice. Şi de altfel, putem oare spune că regimul democratic le era mai favorabil? Nu Atena democratică le-a intentat procese de impietate lui Anaxagoras şi Socrate?

în orientarea activității filosofice, nu există o schimbare atît de radicală pe cît am vrea să credem. Am spus şi am repetat că filosofii din epoca elenistică, în fața incapacității lor de a acționa în cetate, au dezvoltat o morală a individului, întorcîndu-se către interioritate. Lucrurile sînt mult mai complexe. Pe de o parte, dacă este adevărat că Platon şi Aristotel au, fiecare în felul său, preocupări politice, nu înseamnă mai puțin că viața filosofică este, pentru ei, un mijloc de eliberare de corupția politică. Viața conformă spiritului, adică modul de viață al şcolii aristotelice, scapă compromisurilor vieții în cetate. Cît despre Platon, el a formulat oarecum definitiv, pentru toți filosofii Antichității, atitudinea pe care trebuie să o aibă filosoful într-o cetate coruptă[1]:

Tare puțini mai rămîn [.'..] cei care au de-a face cu filosofia aşa cum se cuvine! [...]. Dintre aceştia puțini, cei care ajung şi care gustă ce lucru plăcut şi încîntător au dobîndit, care văd bine sminteala mulțimii şi că nimeni, ca să spunem aşa, nu face ceva sănătos în cetate, care văd că nu au vreun aliat, cu care, mergînd, să apere dreptatea, s-ar putea mîntui; băgînd ei de seamă că filosoful e ca un om căzut printre fiare, care nu vrea să fie părtaş la rău, dar nici nu este în stare, singur, să se împotrivească tuturor sălbăticiunilor şi că, pierind el înainte de a putea da sprijin cetății sau prietenilor, ar fi nefolositor sieşi, cît şi celorlalți; ei bine, înțelegînd ei toate acestea, păstrează tăcerea şi îşi văd de ale lor, precum un om care, în timp de furtună, se adăposteşte sub un zid micuț. Iar vâzîndu-i pe ceilalți mustind de fărădelegi, filosoful se bucură dacă ar putea trăi cumva viața de aici în curățenie, fără

1. *Republica,* 496 b-e; trad. rom. Andrei Cornea, ed. cit.

nedreptate şi fapte nelegiuite şi dacă, blînd şi binevoitor, va pleca de pe acest meleag însoțit de o preafrumoasă nădejde.

Cînd filosoful îşi dă seama că este total neputincios să aducă cel mai mic remediu corupției din cetate, oare ce mai poate face decît să practice filosofia, singur sau împreună cu alții? Din păcate, aceasta este situația în care se găseau aproape toți filosofii Antichității[1] în raportarea la lumea politică, chiar şi Marcus Aurelius, care, deşi împărat, şi-a exprimat şi el sentimentul de neputință în fața neînțelegerii şi a inerției supuşilor săi[2].

Pe de altă parte însă, filosofii epocii elenistice, chiar şi epicurienii[3], nu îşi vor pierde niciodată interesul pentru politică, jucînd deseori rolul de consilieri ai prinților sau ambasadori ai unei cetăți, cum mărturisesc inscripțiile frecvent decernate în onoarea lor. Filosofii stoici aveau un rol important în săvîrşirea reformelor politice şi sociale din multe state, de pildă stoicul Sphairos exercită o puternică influență asupra regilor Spartei, Agis şi Cleomenes, stoicul Blossius asupra reformatorului roman Tiberius Gracchus[4]. Ei se opun uneori în mod curajos împăraților romani. în general, filosofii nu au renunțat niciodată la speranța de a schimba societatea, măcar prin exemplul vieții lor.

Viața filosofică era extrem de vie în epoca elenistică, dar, din nefericire, nu o cunoaştem decît într-un mod imperfect şi am avea o cu totul altă reprezentare despre ea, dacă toate operele filosofice scrise în timpul acestei perioade s-ar fi păstrat. Scrierile filosofilor nu erau pe atunci editate în mii de exemplare şi larg râspîndite, precum în zilele noastre. Recopiate de multe ori, ceea ce constituia sursa numeroaselor erori (obligînd savanții moderni la un enorm travaliu critic, atunci cînd vor să studieze aceste texte), ele erau uneori vîndute de librari, fără îndoială, dar operele cele mai tehnice erau pur şi simplu păstrate în

1. Cf. I. Hadot, *Tradition stoîcienne et idees politiques au temps des Grecques,* in „Revue des etudes **latinei",** voi. 48, 1970, pp. 146-147; *Le probleme du neoplatonisme alexandrin. Hierocles et Simpli-cius,* Paris, 1978, p. 37.
2. P. Hadot, *La Citadelle interieure. Introduction aux Pensees de Marc Aurele,* Paris, 1992, p. 308 şi urm.
3. De pildă Amynias din Samos şi Apollophanes din Pergam. A se vedea notele lui B. Puech cu privire la aceşti filosofi, în R. Goulet, *Dictionnaire desphilosophes antiques,* voi. I.
4. Cf. articolul lui I. Hadot, *Tradition stoîcienne...* pp. 133-161.

bibliotecile diferitelor şcoli filosofice. De-a lungul vremii, o mare parte din acest prețios material s-a pierdut, în special la Atena, cu ocazia jefuirii oraşului de către Sylla, în martie 86 î.Hr., dar şi la Alexandria, în timpul distrugerilor succesive ale Bibliotecii. Mii de lucrări au dispărut astfel, iar celelalte cataclisme ce au pus capăt perioadei elenistice au distrus şi ele tezaure de poezie şi artă, a căror existență o întrezărim doar prin intermediul imitațiilor făcute de romani. Dar, pentru a nu cita decît un singur exemplu, filosoful Hrisip, unul din fondatorii stoicismului, a scris cel puțin şapte sute de tratate. Nici unul nu s-a păstrat, doar cîteva rare fragmente au ajuns la noi prin papirusurile descoperite la Herculanum şi grație citatelor făcute de unii autori din epoca romană. Viziunea noastră asupra istoriei filosofiei este deci iremediabil deformată de contingențe istorice. Am avea poate o reprezentare cu totul diferită dacă operele lui Platon şi Aristotel ar fi dispărut, iar cele ale stoicilor Zenon şi Hrisip s-ar fi păstrat. In orice caz, numai datorită unor autori ce au trăit în lumea romană, fie în timpul Republicii, precum Cicero, Lucrețiu şi Horațiu, fie în timpul Imperiului, ca Seneca, Plutarh, Epictet, Marcus Aurelius, au fost păstrate informații prețioase asupra tradiției filosofice elenistice. Din acest motiv vom recurge uneori la citarea acestor autori, chiar dacă aparțin unei epoci posterioare.

Influențe orientale?

A avut oare expediția lui Alexandru o influență asupra evoluției filosofiei greceşti? Este sigur că a favorizat

dezvoltarea ştiinţifică şi tehnică, datorită observaţiilor geografice şi etnologice pe care le-a făcut cu putinţă. Ştim că expediţia lui Alexandru a făcut posibile întîlniri între înţelepţii greci şi cei hinduşi. în special un filosof al şcolii din Abdera, Anaxarchos, şi elevul lui, Pyrrhon din Elis, au însoţit cuceritorul pînă în India; se povesteşte că Pyrrhon, la întoarcere, a trăit retras de lume, întrucît auzise un indian spunîndu-i lui Anaxarchos că este incapabil de a fi un maestru, căci frecventează cursurile regale[1]. în timpul acestor contacte, nu par să fi avut loc adevărate schimburi de idei, confruntări de teorii. în orice caz, nu avem nici o

1. Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* IX, 61-63.

urmă evidentă. Dar grecii au fost impresionaţi de modul de viaţă[1] al celor pe care i-au numit „gymnosofişti", ..înţelepţii goi". Istoricul şi filosoful Onesicritos, care a participat şi el la expediţie, scriind o povestire la puţin timp după moartea lui Alexandru, a expus multe detalii asupra moravurilor lor şi asupra sinuciderii prin ardere. Filosofii greci au avut impresia că regăsesc la gymnosofişti maniera de a trăi pe care ei înşişi o recomandau! viaţa lipsită de convenţii, conformă doar naturii, indiferenţa totală faţă de ceea ce oamenii consideră drept dezirabil sau indezirabil, bun sau rău, indiferenţă ce a condus la o perfectă linişte interioară, la absenţa tulburării. Democrit, maestrul lui Anaxarchos, a propovăduit el însuşi această tihnă a sufletului[2]. Cinicii dispreţuiau toate convenţiile umane. însă ei au descoperit la gymnosofişti această atitudine împinsă la extrem. Aşa cum spunea stoicul Zenon[3], probabil cu privire la sinuciderea înţeleptului indian Calanus, ce intrase în contact cu Alexandru[4]! „Prefer să văd un singur indian ars la foc mic decît să învăţ pe dinafară toate demonstraţiile privind suferinţa". Fără a merge pînă la aceste situaţii dramatice, ceea ce ne povestesc anticii despre modul de viaţă al lui Pyrrhon semnifică un asemenea grad de indiferenţă faţă de toate lucrurile, încît nu ne putem abţine să nu gîndim că el încerca să imite ceea ce văzuse în India. Vom remarca de altfel extremul subiectivism al lui Anaxarchos[5], care spunea că fiinţele existente nu sînt mai reale decît un decor de teatru şi seamănă cu imaginile ce apar celor ce visează sau sînt într-o stare de nebunie. Ne-am putea gîndi în această privinţă la vreo sursă orientală, dar nu trebuie să uităm că maestrul său Democrit[6], fondator al şcolii din Abdera, opunea deja în mod radical realitatea în sine, adică atomii, şi percepţiile subiective ale

1. Cf. C. Muckensturm, *Les gymnosophistes âtaitent-ils des cyniques modeles?,* in *Le cynisme ancien et ses prolongements,* ed. M.-O. Goulet-Caze şi R. Goulet, Paris, 1993, pp. 225-239.
2. Democrit, fr. 191.
3. Clement Alexandrinul, *Stromate,* II, 20, 125, 1.
4. Cf. C. Muckensturm, art. *Calanus,* in *Dictionnaire des philo-sophes antiques,* voi. II, pp. 157-160.
5. Sextus Empiricus, *Contra logicienilor,* I, 87-88; cf. R. Goulet, art. *Anaxarque d'Abdere,* in *Dictionnaire des philosophes antiques,* voi. II, pp. 188-191.
6. Democrit, fr. 9, in *Presocratiques,* p. 845.

simţurilor. Expediţia lui Alexandru nu pare să fi produs aşadar mari transformări în tradiţia filosofică. Filosof ia elenistică corespunde în fapt unei dezvoltări naturale a mişcării intelectuale care a precedat-o; ea regăseşte adesea teme presocratice, dar mai ales este profund marcată de spiritul socratic. Poate că însăşi experienţa întîlnirii între popoare a jucat un anumit rol în dezvoltarea noţiunii de cosmopolitism[1], adică a ideii că omul este un cetăţean al lumii.

Şcolile filosofice

Am descris deja modurile de viaţă ce caracterizau şcolile lui Platon şi Aristotel. însă trebuie să revenim asupra acestui fenomen foarte particular reprezentat de şcolile filosofice în Antichitate şi să nu uităm de condiţiile învăţării filosofiei, total diferite pe atunci de cele din zilele noastre. Studentul modern face filosofie numai fiindcă aceasta se află în programa ultimului an. în loc să fie interesat de un prim contact cu această disciplină, el doreşte să treacă examenele la materia respectivă. în orice caz, doar hazardul va decide dacă întîlneşte un profesor aparţinînd „şcolii" fenomenologice, existenţialiste, deconstructiviste, structuraliste sau marxiste. Poate că va adera într-o zi intelectualiceşte la unul din aceste „isme". Oricum, va fi vorba de o aderare intelectuală, care nu va angaja maniera sa de a trăi, poate cu excepţia marxismului. Pentru noi, modernii, noţiunea de şcoală filosofică evocă numai ideea unei tendinţe doctrinare, a unei poziţii teoretice.

în Antichitate era cu totul altfel. Nici o obligaţie universitară nu orientează viitorul filosof spre o şcoală sau alta, ci, în funcţie de modul de viaţă practicat, viitorul filosof vine să asiste la lecţii în instituţia şcolară *(schole)* aleasă[2]. Numai dacă nu cumva, mînat de hazard într-o sală de curs, nu se

1. Cf. H.-C. Baldry, *The Idea oftbe Unity ofMankind,* in H. Schwabl, H. Diller, *Grecs et Barbares. Entretiens sur VAntiquite classique,* voi. VIII, Fondation Hardt, Geneva, 1962, pp. 169-204; J. Moles, „Le cosmopolitism cynique", in *Le cynisme ancien et ses prolongements,* pp. 259-280.
2. Cu privire la vocabularul tehnic grec desemnînd şcoala ca instituţie şi tendinţă doctrinară, cf. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy,* Gottingen, 1978, pp. 159-225.

converteşte pe neaşteptate la o anume filosofie ascultînd de vorbele vreunui maestru. Este ceea ce se povestea despre Polemon, care, după o noapte de desfrîu, a intrat dimineaţa sfidător, cu un grup de cheflii, în şcoala plato-

nicianului Xenocrates şi, sedus de cuvîntarea acestuia, a decis să devină filosof, ajungînd mai tîrziu şef de şcoală! născocire edificatoare, fără îndoială, dar care ar putea părea plauzibilă[1].

Spre sfîrşitul secolului IV, aproape întreaga activitate filosofică se concentrează la Atena, în cele patru şcoli întemeiate de Platon (Academia), Aristotel (Liceul), Epicur (Grădina) şi Zenon (Stoa). Vreme de aproape trei secole, aceste instituţii vor rămîne vii. într-adevăr, spre deosebire de grupurile tranzitorii care s-au format în jurul sofiştilor, ele erau instituţii permanente nu numai în timpul vieţii fondatorului lor, ci multă vreme după moartea acestuia. Diferiţii şefi de şcoală care se succedă fondatorului sînt aleşi cel mai adesea prin vot de către membrii şcolii sau desemnaţi de predecesorul lor. Instituţia este întemeiată de şeful şcolii şi, din punct de vedere civil, şcoala nu posedă personalitate juridică[2]. Faptul apare cu claritate în documentele foarte interesante care sînt testamentele filosofilor: beneficiem de cele ale lui Platon, Aristotel, Theofrast, Straton, Lycon, Epicur[3] şi putem constata că nu găsim în aceste texte nici o urmă de proprietate a şcolii ca atare. Atît cărţile, cît şi bunurile funciare sînt considerate proprietăţi ale şefului şcolii. Nu este deci necesar să ne imaginăm, cum se face de obicei, că şcolile filosofice, pentru a dobîndi personalitate juridică, trebuiau să se organizeze în confrerii religioase consacrate Muzelor. în fond, legislaţia ateniană privitoare la dreptul de asociere nu pretindea vreun statut special pentru instituţiile de învăţămînt.

Activităţile acestor şcoli se desfăşoară în general în astfel de complexe cu multiple finalităţi care erau gimnaziile: Academia, Liceul, sau în alte locuri publice precum Stoa Poikile (Porticul), în care puteau să se reunească pentru a asculta conferinţe sau a discuta. Şcoala îşi primeşte numele chiar după locul de întîlnire.

1. Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* IV, 16.
2. Cf. J.-P. Lynch, *Aristotle's School,* pp. 106-134.
3. Diogenes Laertios, *op. cit.,* III, 41; V, 11, 51, 61, 69; X, 16.

Există aşadar aproape întotdeauna, cel puţin pînă la sfîrşitul epocii elenistice, o coincidenţă între şcoală ca tendinţă doctrinară, şcoală ca loc unde se învaţă şi şcoală ca instituţie permanentă organizată de un fondator care se găseşte chiar la originea modului de viaţă practicat de şcoală şi a tendinţei doctrinare legate de acesta. Distrugerea majorităţii instituţiilor şcolare ateniene va schimba ulterior această stare de fapte.

Asemenea şcoli sînt larg deschise publicului. Majoritatea filosofilor, dar nu toţi, consideră drept o chestiune de onoare să predea fără onorarii. Este ceea ce îi deosebeşte de sofişti. Resursele pecuniare sînt personale sau provin de la binefăcători, precum Idomeneus pentru Epicur. Nevoile şcolii erau acoperite printr-o cotizaţie zilnică de doi oboli: doi oboli reprezentau „salariul unui sclav care muncea cu ziua şi abia ajungeau, după cum spune Menandru, pentru a plăti un ceai"[1]. în general, distingem, dintre cei ce frecventează şcoala, simplii ascultători şi grupul adevăraţilor discipoli, numiţi „intimii", „prietenii" sau „însoţitorii", împărţiţi şi ei în tineri şi vîrstnici. Aceşti adevăraţi discipoli trăiesc uneori în comun cu maestrul, în casa acestuia sau în apropierea ei. Se spunea despre discipolii lui Polemon, elevul lui Xenocrates de care am mai vorbit, că şi-au construit colibe pentru a trăi în vecinătatea lui[2]. Pe de altă parte, întîlnim, atît în Academie, în Liceu, cît şi în şcoala lui Epicur, un acelaşi obicei, cel de a lua mese în comun la anumite intervale. Probabil că pentru organizarea reuniunilor exista în Academie şi în Liceu o sarcină de responsabil pe care toţi membrii şcolii trebuiau să şi-o asume pe rînd, timp de mai multe zile[3].

Avem mai puţine detalii despre şcoala stoică, întemeiată către anul 300 de Zenon din Cition, care preda în Porticul numit Stoa Poikile. Istoricii antici povestesc că avea mulţi

1. C. Diano, *Laphilosophie duplaisir et la societe des amis,* in *Stude e saggi di filosofia antica,* Padova, 1973, pp. 368-369. Epicur, *Opere,* ed. G. Arrighetti, Torino, 1973, pp. 443, 471. Cu privire la organizarea şcolii epicureice, cf. N.W. De Witt, *Epicurus and bis Philosophy,* University of Minnesota Press, 1954 (ed. 2, Westport, Connecticut, 1973); *Organization and Procedure in Epicurean Groups,* „Classical Philology", voi. 31, 1936, pp. 205-211; I. Hadot, *Seneca*..... pp. 48-53.
2. Diogenes Laertios, *op. cit.,* (citat în continuare D. L.), IV, 19
3. D. L., V, 4; J.P. Lynch, *op. cit.,* p. 82.

elevi şi, printre altele, că regele Macedoniei, Antigonos Gonatas, venea să-l asculte cînd stătea la Atena. Ca şi în celelalte şcoli, în şcoala lui Zenon există o deosebire între simplii ascultători şi adevăraţii discipoli, Perseu de pildă, locuia în casa lui şi a ajuns apoi la curtea lui Antigonos Gonatas[1]. Evoluţia atitudinii cetăţii Atena faţă de filosofie, din vremea cînd i-a condamnat pe Anaxagoras şi Socrate, este surprinsă cu claritate în textul grec al decretului pe care atenienii l-au promulgat, în 261 Î.Hr., în cinstea lui Zenon, de fapt sub presiunea lui Antigonos Gonatas. Acest decret[2] îl cinstea pe Zenon cu o coroană de aur şi prevedea construirea pentru el a unui mormînt pe cheltuiala cetăţii. Motivul era unul deosebit:

Deoarece Zenon, fiu al lui Mnaseas, din Cition, care vreme de mulţi ani a trăit conform cu filosofia în cetate, s-a dovedit nu doar om de bine cu orice prilej, ci mai cu seamă, prin imboldurile spre virtute şi cumpătare, a îndemnat către cea mai bună conduită pe acei tineri care au intrat în şcoala sa, oferind tuturor modelul unei vieţi întotdeauna în acord cu principiile învăţăturii sale.

Aici, Zenon nu e lăudat pentru teoriile sale, ci pentru educaţia pe care o dă tineretului, pentru genul de viaţă pe care îl duce, pentru acordul între viaţa sa şi discursurile sale. Comediile din epocă fac aluzie la viaţa lui austeră[3]:

O pîine, smochine, puţină apă. Acela *filosofeazd o filosofie nouă:* propovăduieşte foamea şi găseşte discipoli.
Vom remarca aici că termenul „filosofie" desemnează o manieră de a trăi. Instituţia şcolară stoică este mult mai puţin monolitică decît şcoala epicureică. Locurile de predare variază şi, mai ales, diferite tendinţe doctrinare îşi fac apariţia după moartea lui Zenon; Ariston din Chios, Cleanthes, Hrisip predau, din multe puncte de vedere, opinii diferite. Aceste opoziţii între tendinţe vor continua pe toată durata şcolii stoice, adică pînă în secolele II şi III d.Hr. Avem foarte puţine detalii cu privire la atmosfera ce domnea în aceste diferite şcoli stoice.

1. D. L, VII, 5-6 şi 36.
2. Trad. Festugiere, în *La Revelation d'Hermes Trismegiste,* **voi. II,** Paris, 1949, pp. 269 şi 292-305.
' 3. D. L., **VII,** 27.

Prin urmare, au existat în Atena, cu aproximaţie din secolul IV pînă în secolul I, patru şcoli de filosofie, care îmbrăcau, într-o manieră sau alta, o formă instituţională şi care aveau în general metode asemănătoare de învăţămînt. Ceea ce nu înseamnă că nu existau şcoli de filosofie în alte oraşe, dar acestea nu se bucurau de prestigiul şcolilor ateniene. Trebuie să adăugăm alte două curente ce par extrem de diferite de cele patru şcoli, scepticismul, sau mai degrabă pyrrhonismul - căci ideea de scepticism este un fenomen relativ tîrziu -, şi cinismul. Ambele nu posedă o organizare şcolară. De asemenea, nu au nici dogme. Dar reprezintă două moduri de viaţă, primul propus de Pyrrhon, al doilea de Diogene Cinicul, şi din acest punct de vedere, sînt în definitiv două *haireseis,* două atitudini de gîndire şi de viaţă. Cum va scrie un „sceptic" din perioada tîrzie, medicul Sextus Empiricus[1]:

Dacă admitem că o şcoală *ihairesis)* este o adeziune la numeroase dogme avînd o coerenţă unele în raport cu celelalte [...] vom spune că scepticul nu are o şcoală. în schimb, dacă înţelegem prin şcoală *(hairesis)* un mod de viaţă ce urmează un anumit principiu raţional, conform cu ceea ce ne apare [...] spunem că are o şcoală.

Scepticii desfăşoară de altfel o argumentaţie pentru a dovedi că trebuie să ne suspendăm judecata, să refuzăm adeziunea la orice dogmă şi să găsim astfel liniştea sufletului. Cinicii, la rîndul lor, nu argumentează şi nu predau nici o învăţătură. Viaţa lor este cea care are, prin ea însăşi, un sens şi implică o doctrină.

Identităţi şi diferenţe: prioritatea alegerii unui mod de viaţă

într-adevăr, după cum am întrezărit deja în legătură cu Socrate, Platon şi Aristotel, şi cum vom revedea cu privire la şcolile elenistice, fiecare şcoală se defineşte şi se caracterizează printr-o opţiune de viaţă, printr-o anumită decizie existenţială. Filosofia este iubire şi căutare a înţelepciunii,

1. Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes,* I, 16-17, trad. M.-O. Goulet-Caze, in *Le cynisme est-il unephilosophie?, Contre Platon,* I, *Le Platonisme devoile,* ed. M. Dixsaut, Paris, 1993, p. 279 (a se vedea şi *Schiţe pyrrhoniene,* trad. rom. Aram M. Frenkian, Ed. Academiei, Bucureşti, 1965).

iar înţelepciunea este tocmai un anumit mod de viaţă. Alegerea iniţială, proprie fiecărei şcoli, este prin urmare alegerea unui tip determinat de înţelepciune.

La drept vorbind, la o primă vedere, ne-am putea întreba: erau concepţiile despre înţelepciune atît de diferite de la o şcoală la alta? Toate şcolile elenistice par să o definească, de fapt, aproape în aceiaşi termeni, şi în primul rînd ca pe o stare de perfectă linişte a sufletului. In această perspectivă, filosofia apare drept o terapeutică a grijilor, a angoaselor şi a mizeriei umane, mizerie provocată de convenţiile şi constrîngerile sociale, pentru cinici, de căutarea falselor plăceri, pentru epicurei, de căutarea plăcerii şi a interesului egoist, după stoici, şi de opiniile neadevărate, după sceptici. Chiar dacă îşi revendică sau nu moştenirea socratică, toate filosofiile elenistice admit, precum Socrate, că oamenii se află cufundaţi în mizerie, angoasă şi rău, întrucît se găsesc în ignoranţă : răul nu este în lucruri, ci în judecăţile de valoare realizate de oameni asupra lucrurilor. Este vorba deci de a-i îngriji pe oameni schimbîndu-le judecăţile de valoare: toate aceste filosofii se vor a fi terapeutice[1]. Dar, pentru a-şi schimba judecăţile de valoare, omul trebuie să facă o alegere radicală; şi anume să-şi modifice întreaga sa manieră de a gîndi şi de a fi. Această alegere este filosofia, datorită căreia el va atinge pacea interioară, liniştea sufletului.

Totuşi, dincolo de aceste similitudini aparente se conturează deosebiri profunde. Trebuie să distingem mai întîi între şcolile dogmatice, pentru care terapia constă în transformarea judecăţilor de valoare, şi cele sceptice, pentru care e vorba doar de suspendarea lor. Şi mai ales, dacă şcolile dogmatice consimt să recunoască faptul că opţiunea filosofică fundamentală trebuie să corespundă unei tendinţe înnăscute a omului, putem deosebi printre ele, pe de o parte, epicureismul, pentru care căutarea plăcerii justifică întreaga activitate omenească, pe de altă parte, platonismul, aristotelismul, stoicismul, afirmînd, conform tradiţiei socratice, că iubirea Binelui este instinctul primordial al fiinţei umane. însă, în ciuda acestei identităţi de intenţie fundamentale, cele trei şcoli se întemeiază pe opţiuni existenţiale radical diferite unele de altele. ^

1. A.-J. Voelke, *La philosophie comme therapie de l'âme. Etudes de philosophie hellenistique,* Fribourg-Paris, 1993.

Identităţi şi diferenţe: metoda de învăţămxnt

Identități și deosebiri se regăsesc și în privința metodelor de învățămînt. în cele trei școli care - trebuie să spunem acest lucru - derivă din tradiția socratică: platonismul, aristotelismul și stoicismul, învățămîntul prezintă întotdeauna, în ciuda modificării condițiilor politice, dubla finalitate pe care o avea în vremea lui Platon și Aristotel: formarea, directă sau indirectă, a cetățenilor, mai mult, dacă era posibil, a conducătorilor politici, dar și formarea filosofilor. Educarea pentru viața în cetate urmărește să se dobîndească stăpînirea vorbirii prin numeroase exerciții de retorică și, mai ales, de dialectică, precum și putința de a extrage din învățătura filosofului principii ale științei guvernării. Acesta e motivul pentru care vin mulți elevi la Atena, din Grecia, Orientul Apropiat, Africa și Italia, în vederea primirii unei educații care să le permită mai apoi exercitarea unei activități politice în patria lor. Va fi cazul multor oameni de stat romani, precum Cicero de exemplu. De altminteri, ei nu învață doar cum să guverneze, ci și să se guverneze pe ei înșiși, deoarece formarea filosofică, adică exercițiul înțelepciunii, este menită să realizeze deplin opțiunea existențială despre care am vorbit, grație asimilării intelectuale și spirituale a principiilor de gîndire și de viață care îi sînt imanente. Pentru a ajunge la aceasta, dialogul viu și discuția între maestru și discipoli sînt indispensabile, conform tradiției socratice și platoniciene. Sub influența acestei duble finalități, învățămîntul tinde să ia întotdeauna o formă dialogală și dialectică, adică să păstreze mereu, chiar și în expunerile magistrilor, înfățișarea unui dialog, a unei succesiuni de întrebări și răspunsuri, ceea ce presupune un raport constant, cel puțin virtual, cu indivizii determinați cărora li se adresează discursul filosofului. A pune o întrebare, numită „teză" („este moartea un rău?", „este plăcerea binele suprem?", de pildă), și a o discuta, aceasta este schema fundamentală a oricărui învățămînt filosofic în epoca respectivă. O astfel de particularitate îl deosebește radical de învățămîntul somptuos din epoca următoare, și anume epoca imperială, cu începere din secolul I și în special din secolul II d.Hr., cînd sarcina maestrului va consta în comentarea textelor. Vom vedea

motivele istorice ale acestei schimbări. Pentru moment, să cităm un text din această epocă mult mai tîrzie, a comentatorilor, text scris în secolul II d.Hr. de aristotelicianul Alexandru din Aphrodisia[1] în exegezele sale asupra *Topicii* lui Aristotel și care descrie adecvat deosebirea dintre discutarea tezelor, ca metodă de învățămînt proprie epocii pe care am studiat-o, și comentariul, specific epocii următoare;

Această formă de discurs [discutarea "tezelor-] era ceva obișnuit la antici și într-o asemenea manieră își predau ei lecțiile, nu comentînd cărți, așa cum se întîmplă acum (ce-i drept, în acea epocă nu aveau cărți de acest fel), ci, fiind pusă o teză, argumentau pro sau contra, pentru a-și exersa facultatea de a inventa argumentații, bazîndu-se pe premise admise de toată lumea.

Argumentația de care vorbește Alexandru este chiar un exercițiu pur dialectic, în sensul aristotelic al cuvîntului. Dar de fapt discutarea tezelor poate lua o formă dialectică sau retorică și, totodată, dogmatică sau aporetică. In argumentarea dialectică, discutarea tezei are loc prin întrebări și răspunsuri, deci în cadrul unui dialog. De exemplu, Arcesilaos, considerînd discursul filosofic ca exclusiv critic, cerea unui ascultător să propună o teză și i-o combătea punînd întrebări care-l determinau puțin cîte puțin pe interlocutor să admită contradictoria tezei propuse de el[2]. Stoicii însă, ca și dogmaticii, practicau și ei în învățămîntul lor metoda dialectică a jocului întrebărilor și răspunsurilor. Cicero le reproșează de fapt că nu au acordat un loc suficient detaliilor oratorice și retorice, singurele capabile, în viziunea sa, să impresioneze și să persuadeze[3]:

Te înțeapă cu întrebări minore și neînsemnate ca și cu niște ace și chiar și cei care le dau dreptate [în argumentația dialectică, cel care a pus teza trebuie să se mulțumească să răspundă cu da sau nu] rămîn în sinea lor aceiași și pleacă așa cum au venit; căci ei tratează probleme adevărate, poate și oricum importante într-un cadru prea strîmt, nu așa cum se cuvine.

Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Topica comment..* p. 27, 13 Wallies, în CAG, voi. II, 2, Berlin, 1891. Cf. P. Hadot, *Philosophie, Dialectique, Rhetorique dans VAnti-quitem Studia Philosophica,* voi. 39, 1980, pp. 147 și urm. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău,* IV, 3, 7; trad. rom. Gheorghe Ceaușescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

Argumentația putea fi și retorică, atunci cînd un ascultător punea o întrebare, oferind astfel teza, adică tema de discuție. Iar dacă maestrul răspundea printr-un discurs continuu și dezvoltat, fie demonstra succesiv afirmațiile pro și contra - și era vorba atunci sau de un simplu exercițiu școlar, sau de o dorință de a arăta imposibilitatea oricărei afirmații dogmatice -, fie susținînd sau respingînd teza, după cum ea corespundea sau nu doctrinei sale - era atunci cazul unui învățămînt dogmatic expunînd ideile școlii. In măsura în care practica exercițiul „tezei", deci o metodă pedagogică bazată pe schema întrebare - răspuns, învățămîntul filosofic nu putea consta în dezvoltarea teoriilor pentru ele însele, independent de nevoile auditoriului, căci discursul era constrîns să se desfășoare în cîmpul limitat al unei întrebări puse de un anumit ascultător determinat. Demersul obișnuit al gîndirii consta deci în ridicarea pînă la principiile generale, logice sau metafizice, pornind de la care o anumită întrebare putea fi rezolvată. Totuși, mai exista un demers, cel deductiv și sistematic, în epicureism și în stoicism. în școala epicureiană, de altfel, exercițiul tehnic al dialecticii nu juca nici un rol. Discursurile filosofice luau o formă strict deductivă, prin urmare porneau de la principii pentru a ajunge la consecințe ale acestora: observăm acest lucru, de exemplu, în *Scrisoarea către Herodot;* unele discursuri erau puse la dispoziția discipolului sub

formă scrisă, pentru ca acesta să le poată învăţa pe de rost. După cum a arătat I. Hadot[1], învăţămîntul epicurian începe cu citirea şi memorarea unor scurte rezumate ale doctrinei lui Epicur, prezentate sub ^formă de sentinţe foarte concise, apoi discipolul ia cunoştinţă de rezumate mai dezvoltate, ca *Scrisoarea către Herodot* şi, în cele din urmă, dacă doreşte, poate aborda vasta lucrare a lui Epicur *Despre natură,* în treizeci şi şapte de cărţi. Trebuie totuşi să revină mereu la rezumate, cu scopul de a nu se pierde în amănunte şi de a păstra întotdeauna prezentă în spirit intuiţia totalităţii. Există deci un du-te-vino continuu între sporirea cunoştinţelor şi concentrarea asupra nucleului esenţial.

1 I Hadot *Epicure et l'enseignementpbilosophique bellenistique et romain,'Actes du VM[e] Congres de l'Association Guillaume Bude,* Paris, 1969, PP- 347-354.

Aşa cum vom vedea, dacă stoicii întrebuinţau metoda dialectică în învăţămîntul lor, nu înseamnă că nu încercau să-şi prezinte doctrina după o înlănţuire riguros sistematică, ce trezea de altfel admiraţia anticilor, şi că nu păstrau mereu prezent în spirit, printr-un efort constant al memoriei, esenţialul dogmelor şcolii.

Observăm aici semnificaţia pe care o dobîndeşte noţiunea de sistem. Nu este vorba de o construcţie conceptuală ce ar fi un scop în sine şi ar avea, ca din întîmplare, consecinţe etice asupra modului de viaţă stoic sau epicu-rian. Sistemul are drept finalitate unificarea într-o formă condensată a dogmelor fundamentale, legarea lor împreună printr-o argumentaţie riguroasă, uneori rezumată chiar într-o scurtă sentinţă, care va dobîndi astfel o mai mare forţă persuasivă, o mai bună eficacitate mnemotehnică. El are deci, înainte de toate, o valoare psihagogică: este menit să producă un efect asupra sufletului ascultătorului sau cititorului. Aceasta nu înseamnă că un astfel de discurs teoretic nu răspunde exigenţelor coerenţei logice: dimpotrivă, chiar în aceasta constă forţa sa. Dar, exprimînd el însuşi o opţiune de viaţă, vrea să şi conducă la o asemenea opţiune.

Cititorul modern va fi uimit, cu siguranţă, de extraordinara stabilitate a principiilor metodologice sau a dogmelor în majoritatea şcolilor filosofice din Antichitate, începînd cu secolul IVÎ.Hr. pînă în secolele II-III d.Hr. Cu siguranţă, a filosofa înseamnă a alege un anumit mod de viaţă, corespunzător fie unei metode critice, precum cea a scepticilor - sau a academicienilor, despre care vom mai vorbi, fie dogmelor ce întemeiază acest mod de viaţă. Pentru filosofiile dogmatice, ca epicureismul sau stoicismul, sistemul, adică ansamblul coerent de dogme fundamentale, este intangibil, întrucît este intim legat de modul de viaţă epicurian sau stoic. Aceasta nu înseamnă că orice discuţie ar fi suprimată în cadrul celor două şcoli; şcoala stoică, în special, s-a fragmentat repede în diferite tendinţe. însă divergenţele şi polemicile lasă să subziste opţiunea originară şi dogmele care o exprimă. Ele nu se referă decît la chestiuni secundare, de pildă teoriile privitoare la fenomenele cereşti sau terestre ori modul de demonstrare şi de sistematizare ale dogmelor, sau chiar metodele de învăţă-
mînt. Iar aceste discuţii sînt rezervate avansaţilor, celor care au asimilat bine dogmele esenţiale[1].

Din acest motiv, filosofiile dogmatice, ca epicureismul şi stoicismul, au un caracter popular şi misionar, deoarece, discuţiile tehnice şi teoretice fiind apanajul specialiştilor, puteau să se rezume pentru începători şi avansaţi într-un mic număr de formule strîns legate laolaltă, ce sînt în esenţa lor reguli de viaţă practică. Aceste filosofii regăsesc astfel spiritul „misionar" şi „popular" al lui Socrate. în vreme ce platonismul şi aristotelismul sînt rezervate unei elite care are „răgaz" pentru studiu, cercetare şi contemplare, epicureismul şi stoicismul se adresează tuturor oamenilor, bogaţi sau săraci, bărbaţi sau femei, liberi sau sclavi[2]. Oricine adoptă modul de viaţă epicurian sau stoic, oricine îl pune în practică, va fi considerat filosof, chiar dacă nu desfăşoară, în scris sau oral, un discurs filosofic. într-un anumit sens, cinismul este, şi el, o filosofie populară şi misionară, începînd cu Diogene, cinicii erau înfocaţi propagandişti, adresîndu-se tuturor claselor societăţii, servind drept exemplu de denunţare a convenţiilor sociale şi de propunere pentru revenirea la simplitatea vieţii conforme cu natura.

Cinismul

Există discuţii cu privire la faptul dacă Antistene, discipolul lui Socrate, a fost întemeietorul mişcării cinice. în orice caz, toţi recunosc în discipolul său, Diogene, figura marcantă a acestei mişcări, care, deşi nu a îmbrăcat niciodată un caracter instituţional, a rămas vie pînă la sfîrşitul
Antichităţii.

Modul de viaţă cinic[3] se opune într-o manieră spectaculoasă nu doar celui al non-filosofilor, ci şi celui al altor filosofi. Ceilalţi filosofi, de fapt, nu se deosebesc de concetă-

1. Cf. I. Hadot, *op. cit.,* pp. 351-352.
2. Cf. P. Hadot, *Les modeles de bonheurproposespar lesphilosophes antiques,* in „La vie spirituelle", voi. 147, nr. 698, 1992, pp. 40-41.
3. O antologie de mărturii, în L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Frag-ments et temoignages,* cuvînt înainte de M.-O. Goulet-Caze, Paris, 1992. De asemenea, a se vedea M-O. Goulet-Caze, *L'Ascâse cynique,* Paris, 1986 şi Documentele colocviului „Le cynisme ancien et ses prolongements" (citat la p. 124, n. 1).

tenii lor decît în anumite limite, de pildă întrucît îşi consacră viaţa cercetării ştiinţifice, precum aristotelicii, sau

deoarece duc o viață simplă și retrasă, ca epicureii. Ruperea de lume a cinicului este radicală. El respinge de fapt chiar ceea ce oamenii consideră drept reguli elementare, condiții indispensabile ale vieții în societate, proprietatea, ținuta, politețea. Practică o impudoare deliberată, mastur-bîndu-se sau făcînd dragoste în public, ca Diogene ori precum Crates și Hipparchia[1], nu este preocupat deloc de conveniențele sociale și părerile celorlalți, disprețuiește banii, nu ezită să cerșească, nu caută nici o situație stabilă în viață, fiind „fără cetate[2], fără casă, lipsit de patrie, nevoiaș, nomad, trăind de pe o zi pe alta". Traista sa nu conține decît strictul necesar pentru supraviețuire. Nu se teme de cei puternici și se exprimă în orice împrejurare cu o provocatoare libertate de vorbire[3] *(parrhesia).*

Din perspectiva problemei ce ne interesează, adică natura adevărată a filosofiei în lumea antică, cinismul ne furnizează un exemplu foarte elocvent, deoarece reprezintă o situație-limită. In Antichitate, un istoric[4] se întreba dacă cinismul ar putea fi numit o școală filosofică și dacă nu cumva era doar un mod de viață. Este adevărat că cinicii, Diogene, Crates, Hipparchia, nu au oferit o învățătură școlară, deși ar fi putut să aibă, eventual, o activitate literară, în special poetică. Ei formează totuși o școală, în măsura în care putem recunoaște între diferiți cinici un raport de la maestru la discipol'. Și, în întreaga Antichitate, s-a consimțit să se considere cinismul o filosofie, însă drept o filosofie în cadrul căreia discursul filosofic era redus la minim. Să reținem, de exemplu, această anecdotă simbolică: cînd cineva afirmase că mișcarea nu există, Diogene s-a mulțumit să se ridice și să se plimbe[6]. Filosofia cinică este exclusiv o opțiune de viață, opțiunea libertății sau a totalei independențe *(autarkeid)* față de nevoile inutile, refuzul luxului și al vanității *(typhos).* O astfel de opțiune implică, evident, o anumită concepție asupra vieții, -----------------------

1. D. L., VI, 46, 49, 97
2. D. L, VI, 38.
3. D. L, VI, 69.
4. D. L, VI, 103; cf. articolul lui M.-O.Goulet-Caze, *Le cynisme est-il unepbilosophie'.*, citat la p. 129, n. 1.
5. D. L, VI, 36, 75-76, 82-84.
6. D. L, VI, 38-39.

dar aceasta, definită probabil în timpul convorbirilor dintre maestru și discipol sau în discursurile publice, nu este niciodată justificată direct în tratate filosofice teoretice. Există, într-adevăr, concepte filosofice tipice cinicilor, dar nu sînt utilizate într-o argumentație logică, ci doar servesc la desemnarea unor atitudini concrete corespunzătoare opțiunii de viață: asceza, *ataraxia* (absența tulburării), *autarkeia* (independența), efortul, adaptarea la împrejurări, impasibilitatea, simplitatea sau absența vanității *(atyphia),* impudoa-rea. Cinicul își alege felul său de viață, deoarece consideră că starea naturii *(physis),* așa cum poate fi recunoscută în comportamentul animalului sau al copilului, este superioară convențiilor civilizației *inomos).* Diogene își aruncă farfuria și paharul văzînd niște copii nefolosindu-se de aceste ustensile și este mulțumit de maniera sa de a trăi cînd vede un șoarece mîncînd cîteva firimituri în întuneric. Această opoziție între natură și convenție a fost obiectul unor lungi discuții teoretice în epoca sofistică, dar pentru cinici, nu e vorba de speculații, ci de o decizie care angajează întreaga viață. Filosofia lor este așadar în întregime exercițiu *(askesis)* și efort. Căci artificiile, convențiile și plăcerile civilizației, luxul și vanitatea, moleșesc trupul și spiritul. De aceea felul de viață cinic va consta într-un antrenament aproape atletic, dar chibzuit, pentru suportarea foamei, setei, intemperiilor, cu scopul de a dobîndi libertatea, independența, forța interioară, absența grijilor, liniștea unui suflet care va fi capabil să se adapteze tuturor împrejurărilor[1].

Platon[2] ar fi spus despre Diogene: „Este un Socrate dement". Autentică sau nu, formula sa poate da de gîndit. într-un anumit sens, Socrate îi prefigura pe cinici. Poeții comici își băteau joc și de înfățișarea exterioară a lui Socrite, de picioarele sale goale, și de mantaua sa ponosită. Și dacă figura lui Socrate se confundă în *Banchetul cu* cea a lui Eros cerșetor, după cum am văzut, Diogene, nomad fără căpătîi cu traista lui sărăcăcioasă, nu cumva este el un alt Socrate, o figură eroică a filosofului inclasabil și străin de lume? Un alt Socrate care, și el, se crede învestit cu o misiune: aceea de a-i face pe oameni să reflecteze, de a denunța, prin atacuri tăioase și prin modul de viață, viciile și erorile. Grija sa de sine este, indisolubil,

1. D. L, VI, 22.
2. D. L., VI, 54.

o grijă pentru ceilalți. Dar dacă grija de sine socratică, conducînd spre libertatea interioară, distruge iluzia aparențelor și a simulărilor legate de convențiile sociale, ea menține întotdeauna o anumită bună-cuviință surîzătoare care a dispărut la Diogene și la cinici.

Pyrrhon

Pyrrhon[1], contemporan cu Diogene și cu Alexandru, și care l-a însoțit pe acesta din urmă în expediția din India, întîlnind cu acea ocazie înțelepții orientali, poate fi considerat și el drept un Socrate ceva mai extravagant. în orice caz, merită să ne îndreptăm atenția asupra lui, căci sîntem din nou în prezența unui filosof care nu se dedică învăță-mîntului, chiar dacă poate să discute cu abilitate, care nu scrie nimic, ci se mulțumește să trăiască și atrage astfel discipoli ce-i imită modul de viață.

Comportamentul său este total imprevizibil. Uneori se retrage într-o deplină solitudine sau pleacă în călătorii fără să anunţe pe nimeni, luîndu-şi drept tovarăşi de drum şi de discuţie oameni întîlniţi întîmplător. împotriva oricărei precauţii, înfruntă tot felul de riscuri şi pericole. Continuă să vorbească, chiar dacă ascultătorii săi au plecat. Văzîn-du-l într-o zi pe maestrul său Anaxarchos căzut într-o mlaştină, trece fără a-l ajuta, iar Anaxarchos îl felicită, lăudîndu-i indiferenţa şi insensibilitatea. Şi totuşi, spre deosebire de cinici, pare a se comporta într-o manieră foarte simplă şi întru totul asemănătoare cu a altor oameni, aşa cum dă de înţeles un istoric antic[2]: „A trăit în pioasă înţelegere cu sora sa, care era moaşă, şi din timp în timp se ducea el însuşi în piaţă, unde îşi vindea păsările, uneori şi porcii, făcea curăţenie în casă, acestea fiindu-i indiferente, îşi dovedea indiferenţa spălîndu-şi purceii". Să notăm în treacăt că această anecdotă aminteşte, fără să fi existat vreun raport istoric, ceea ce Zhuang Zi spune despre Lao-Zi, filosof chinez: „Timp de trei ani, se izola, făcînd treburile menajere pentru nevasta lui şi dînd de mîncare la

1. D. L., IX, 61-70. De asemenea, o culegere de mărturii în *Pirrone. Testimonianze,* ed. F. Decleva Caizzi, Napoli, 1981; M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence,* Villers-sur-Mer, 1973.
2. D. L., IX, 66; trad. rom. CI. Balmuş, Ed. Academiei, Bucureşti, 1963.

porci, ca şi cum i-ar servi pe oameni; era indiferent faţă de toate şi înlătura orice podoabă pentru a regăsi simplitatea"[1]. Comportamentul lui Pyrrhon corespunde unei opţiuni de viaţă ce se rezumă într-un singur cuvînt: indiferenţa. Pyrrhon trăieşte într-o totală indiferenţă faţă de toate lucrurile. Rămîne aşadar mereu în aceeaşi stare[2], adică nu resimte nici o emoţie, nici o modificare a dispoziţiilor sale sub influenţa lucrurilor exterioare; nu acordă nici o importanţă faptului de a fi prezent într-un loc sau în altul, de a întîlni o persoană sau alta; nu face nici o deosebire între ceea ce este considerat de obicei drept primejdios sau, dimpotrivă, inofensiv, între sarcini percepute ca superioare sau inferioare, între suferinţă sau plăcere, viaţă sau moarte. Căci judecăţile emise de oameni cu privire la valoarea unui lucru ori a altuia nu sînt bazate decît pe convenţii, într-adevăr, este imposibil să ştim dacă un lucru este, în sine, bun sau rău. Şi nenorocirea oamenilor provine din faptul că vor să obţină ceea ce cred ei că este un bine sau să evite ceea ce consideră că e un rău. Dacă refuzăm să facem acest gen de distincţii între lucruri, dacă ne abţinem să emitem judecăţi de valoare asupra lor, dacă spunem: „Nu mai mult acesta decît acela", vom dobîndi pacea, liniştea interioară, şi nu vom mai avea nevoie să vorbim despre lucruri. Puţin contează ceea ce realizăm din moment ce o facem cu o dispoziţie interioară de indiferenţă. Scopul filosofiei lui Pyrrhon constă aşadar în stabilirea unei stări de egalitate perfectă cu sine, de indiferenţă totală, de independenţă absolută, de libertate interioară, de impasibilitate, stare pe care o consideră divină[3]. Altfel spus, pentru

1. Zhuanjf Zi, în *Philosopbes taoistes,* trad. Liou Kia Hway şi B. Grynpas, Paris, 1980, p. 141; în Shitao, *Lespropos sur la peinture du moine Citrouille — amare,* traducere şi comentariu de P. Ryckmans, Paris, 1984, P. Ryckmans defineşte prin acest exemplu (p. 12) deplina simplitate taoistă, care este virtualitate pură şi absenţă a plăcerilor.
2. D. L., IX, 63.
3. Cf. versurile discipolului său Timon, în Sextus Empiricus, *Contra moraliştilor,* 20: „Natura divinului şi a binelui durează veşnic şi pornind de la ea îi este dată omului o viaţă mereu egală cu sine. Pyrrhon apare aici drept un dogmatic, după cum bine a subliniat F. Decleva Caizzi, *Pirrone,* pp. 256-258 şi W. Gorler, în recenzia la cartea lui F. Decleva Caizzi, „Archiv fur Geschichte der Philoso-phie", voi, 67, 1985, pp. 329 şi urm.

el, totul este indiferent, cu excepţia indiferenţei faţă de lucrurile indiferente şi care este, în cele din urmă, virtutea[1], deci valoarea absolută. Dobîndirea unei asemenea indiferenţe nu constituie o sarcină uşoară; cum spune Pyrrhon[2], este vorba de „despuierea totală a omului", adică de eliberarea în întregime de punctul de vedere uman. Această formulă este probabil foarte edificatoare. Oare nu vrea ea să spună că „despuind omul", filosoful transformă complet percepţia sa despre univers, depăşind punctul de vedere limitat al omenescului prea omenesc, pentru a se ridica la viziunea unei perspective superioare, viziune într-un fel inumană, ce dezvăluie goliciunea existenţei, dincolo de opoziţiile parţiale şi de toate falsele valori pe care omul i le adaugă, pentru a atinge poate o stare de simplitate anterioară tuturor distincţiilor?

Dacă eşuăm în practica acestei despuieri totale, trebuie să o exersăm prin discursul interior, adică să ne amintim principiul „nu mai mult acesta decît acela" şi argumentele ce îl pot justifica. Pyrrhon şi discipolii săi practicau aşadar metode de meditaţie. Se povestea[3] despre Pyrrhon că el căuta solitudinea, că dialoga în şoaptă cu sine însuşi şi, cînd era întrebat din ce motiv se comporta astfel, răspundea: „Mă pregătesc pentru a deveni virtuos". Iar discipolul său Philon din Atena[4] îl descria în acest mod: „Trăia departe de oameni, în solitudine, vorbindu-şi sieşi, fără a fi preocupat de glorie şi de dispute". Filosofia lui Pyrrhon este deci, înainte de toate, precum cea a lui Socrate şi cea a cinicilor, o filosofie trăită, un exerciţiu de transformare a modului de viaţă.

Epicureismul

Epicur' (aproximativ 342-271) a întemeiat în 306, la Atena, o şcoală care a rămas activă în acest oraş cel puţin pînă în secolul II d.Hr. Poemul lui Lucreţiu, *Despre natură,*

1. Cicero, *Despre supremul bine şi supremul rău,* II, 13, 43; IV, 16, 43.
2. D. L, IX, 66.
3. D. L, IX, 63-64.

4. D. L, IX, 69.
5. Epicur, *Lettres, maximes, sentences,* introducere, traducere şi comentariu de J.-F. Balaude, Paris, 1994, citat Balaude în notele

sau grandioasele inscripţii pe care epicureul Diogenes[1] le-a gravat în oraşul Oinoanda la o dată nesigură (secolul I î.Hr. sau secolul II d.Hr.) pentru a face cunoscute scrierile şi doctrina lui Epicur concetăţenilor săi, dovedesc entuziasmul misionar cu care discipolii, chiar şi cei îndepărtaţi, se străduiesc să-i transmită mesajul.

O experienţă şi o alegere

Punctul de plecare al epicureismului constă într-o experienţă şi o alegere. O experienţă, aceea a „cărnii":
vocea cărnii înseamnă lipsa foamei, a setei, a frigului; cel care dispune de aceasta şi are speranţa de a dispune de ea în viitor, poate lupta chiar cu Zeus pentru fericire[2]. „Carnea", aici, nu este o parte anatomică a corpului, ci, într-un sens aproape fenomenologic şi părînd cu totul nou în filosofie, subiectul durerii şi al plăcerii, adică individul. După cum bine a arătat C. Diano[3], Epicur trebuia să vorbească de „suferinţă", de „plăcere" şi de „carne" pentru a exprima experienţa sa, căci:

[...] nu avea alt mijloc de a atinge şi de a surprinde omul în pura şi simpla istoricitate a fiinţei sale în lume şi de a descoperi, în sfîrşit, ceea ce numim -individ», acest individ fără de care nu putem vorbi de persoana umană [...]. Căci -eul- nostru - sufletul nostru - se manifesta şi apare lui însuşi şi semenului numai în •carnea» care suferă sau se linişteşte [...]. Iată din ce cauză cele mai mari opere de caritate [...] sînt cele care au drept obiect carnea, potolind foamea şi astîmpărind setea [...]. „Carnea" nu este, de altfel, separată de „suflet", dacă este adevărat că, în el nu există plăcere sau suferinţă fără să avem conştiinţa lor şi că starea de conştiinţă se răsfrînge la rîndul său în „carne".

următoare. Această lucrare este o excelentă introducere pentru cunoaşterea epicureismului. Pentru textul grec cu traducere italiană, a se vedea Epicuro, *Opere,* ed. Arrighetti, Torino, 1973, citat Arrighetti în notele următoare.

1. Diogenes din Oinoanda, *Tbe Epicurean Inscription,* ed. M.F. Smith, Neapole, 1992.
2. Epicur, *Sent&nces vaticanes,* § 33, Balaude, p. 213- Reiau traducerea lui J.-F. Balaude, adâugînd menţiunea despre Zeus, care, fără îndoială, este o adăugire la textul manuscriselor, dar care mi se pare justificată prin acel *kan* ce precedă în textul grec.
3. C. Diano, *La philosophie du plaisir et la socie'te des amis,* p. 360 (citat p. 127, n. 1).

O experienţă deci, dar şi o opţiune: ceea ce contează mai presus de orice, este de a elibera „carnea" de suferinţa sa, deci de a-i îngădui să atingă plăcerea. Pentru Epicur, opţiunea socratică şi platoniciană în favoarea iubirii Binelui este o iluzie: în realitate, individul nu este pus în mişcare decît prin căutarea plăcerii sale şi a interesului său. Dar rolul filosofiei va consta în a şti cum să cauţi într-o manieră potrivită plăcerea, adică de fapt în a căuta singura plăcere adevărată, plăcerea pură de a exista. Căci toată nenorocirea sau tristeţea oamenilor vine din ignorarea de către ei a adevăratei plăceri. Căutînd plăcerea, ei sînt incapabili să o atingă, pentru că nu sînt satisfăcuţi de ceea ce au sau caută ceea ce nu ţine de ei, sau întrucît risipesc această plăcere, temîndu-se fără încetare să nu o piardă. Se poate spune într-un anumit sens că suferinţa oamenilor vine mai ales din opiniile lor lipsite de conţinut, deci din sufletul lor[1]. Menirea filosofiei, menirea lui Epicur va fi deci, înainte de toate, terapeutică: va trebui să îngrijească maladia sufletului şi să înveţe omul să trăiască plăcerea.

Etica

Opţiunea fundamentală va fi justificată înainte de toate într-un discurs teoretic asupra eticii, care va propune o definiţie a adevăratei plăceri şi o asceză a dorinţelor. în această teorie epicuriană a plăcerii, istoricii filosofiei decelează, pe drept cuvînt, un ecou al discuţiilor despre plăcere ce aveau loc în Academia lui Platon[2] şi despre care mărturisesc dialogul lui Platon intitulat *Philebos* şi Cartea a X-a din *Etica Nicomahică* a lui Aristotel. După Epicur, există plăceri „în mişcare", „agreabile şi mîngîietoare" care împrăştiindu-se în carne provoacă o excitaţie violentă şi efemeră. Căutînd doar aceste plăceri, oamenii găsesc insatisfacţia şi durerea, deoarece plăcerile acestea sînt lacome şi, ajunse la un anumit grad de intensitate, ele redevin suferinţe. Trebuie făcută o deosebire tranşantă între plăcerile mobile şi plăcerea stabilă, plăcerea în repaos ca „stare

1. Cicero, *Despre supremul bine şi supremul rău,* I, 18, 57-19, 63- Cf. A.-J. Voelke, *La philosophie comme therapie de l'âme...,* pp. 59-72, „Opinions vides et troubles de l'âme".
2. H.-J. Krâmer, *Platonismus und hellenistische Philosophie,* pp. 164-170, 188-211, 216-220.

de echilibru". Este starea corpului liniştit şi fără suferinţă, care constă în lipsa foamei, a setei şi a senzaţiei de frig[1]: Noi facem toate lucrurile pentru a nu suferi şi a nu ne fi frică; şi o dată ce realizăm acestea, se risipeşte

întreaga furtună a sufletului, de vreme ce ființa vie nu se îndreaptă spre altceva, ca şi cum i-ar lipsi, şi nici nu caută altceva care i-ar permite ca binele sufletului şi al corpului să-şi atingă plenitudinea: într-adevăr, acesta este momentul în care avem nevoie de o plăcere, atunci cînd suferim din cauza absenței ei; dar atunci cînd nu suferim, nu mai avem nevoie de plăcere. Din această perspectivă, plăcerea, ca suprimare a suferinței, este un bine absolut, adică unul care nu poate spori, căruia nu i se poate adăuga o nouă plăcere, „tot aşa cum un cer senin nu este susceptibil de o mai mare limpezime"[2]. Această plăcere stabilă este de o altă natură decît plăcerile mobile. Ea se opune acestora precum ființa se opune devenirii, determinatul indeterminatului şi infinitului, repaosul mişcării, precum ceea ce este în afara timpului se opune la ceea ce este temporal[3]. Ne vom mira poate văzînd atribuindu-se o astfel de transcendență simplei suprimări a foamei sau a setei şi satisfacerii nevoilor vitale. Dar putem gîndi că această stare de suprimare a suferinței corpului, această stare de echilibru, deschide conştiinței un sentiment global, cenestezic, al existenței proprii: totul se petrece atunci ca şi cînd, suprimînd starea de insatisfacție care îl mînă în căutarea unui obiect particular, omul ar fi în sfîrşit liber, putînd să devină conştient de orice lucru extraordinar, prezent deja în el în mod inconştient, plăcerea existenței sale, a „identității existenței pure", pentru a relua expresia lui C. Diano[4]. Această stare nu este fără asemănare cu „fericirea suficientă, perfectă şi deplină" de care vorbeşte Rousseau' în *Visările unui hoinar singuratic:* Ce-l face pe om să se bucure într-o astfel de stare? Nimic exterior sieşi, nimic care să fie dincolo de sine însuşi şi de

1. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus,* § 128, Balaude, p. 194.
2. Seneca, *Scrisori către Luciliu,* 66, 45. Cf. C. Diano, *La philosophie du plaisir et la societe des amis,* p. 358.
3. H.-J. Kramer, *op. cit.,* p. 218.
4. C. Diano, *ibid.,* p. 364.

5- J.-J. Rousseau, *Les Reveries.....* Paris, G. F., Flammarion, 1978,
„Cinquieme promenade", p. 102: trad. rom. Mihai Sora, Editura pentru Literatura Universala, Bucureşti, 1968. p. 90.

propria sa existență; atîta timp cît durează această stare, omul îşi ajunge sieşi ca însuşi Dumnezeu.

Adăugăm că această stare de plăcere stabilă şi de echilibru corespunde, de asemenea, unei stări de linişte sufletească şi de absență a tulburării.

Metoda pentru atingerea plăcerii stabile va consta într-o asceză a dorințelor. într-adevăr, dacă oamenii sînt nefericiți, este pentru că sînt torturați de dorințe „imense şi inutile"[1], bogăție, desfrîu, dominație. înfrînarea dorințelor se va întemeia pe distincția între dorințele naturale şi necesare, dorințele naturale şi care nu sînt necesare şi, în sfîrşit, dorințele goale, acelea care nu sînt naturale, nici necesare[2], distincție care a fost schițată deja în *Republica* lui Platon[3].

Sînt naturale şi necesare dorințele a căror satisfacere eliberează de o durere şi care corespund nevoilor elementare sau exigențelor vitale. Sînt naturale dar nu necesare dorința mîncărurilor bogate sau dorința sexuală. Nu sînt nici naturale, nici necesare, ci produse prin opinii goale, dorințele nelimitate de bogăție, glorie sau nemurire. O sentință epicureică va rezuma perfect această diviziune a dorințelor[4].

Slavă preafericitei Naturi care a făcut ca lucrurile necesare să fie uşor de atins, şi ca lucrurile greu de atins să nu fie necesare.

Asceza dorințelor va consta deci în a le limita, suprimînd dorințele ce nu sînt nici naturale, nici necesare, limitînd cît mai mult posibil pe cele naturale, dar nu necesare, căci acestea nu suprimă o suferință reală, ci năzuiesc doar la variații ale plăcerii şi pot antrena pasiuni violente şi nemăsurate'. Această înfrînare a plăcerilor va determina deci un anumit mod de viață pe care îl vom descrie în cele ce urmează.

1. Cicero, *Despre supremul bine şi supremul rdu,* I, 18, 59.
2. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus,* §§ 127-128, Balaude, pp. 116 şi 194.
3. Platon, *Republica,* 558 d.
4. Arrighetti, p. 567, [240].

5- Epicur, *Maxime fundamentale,* 5 XXX, Balaude, p. 204; Porfir, *Despre abstinență,* I, 49.

Fizica şi ca'nonica :"'H'*." -.'-'>'.'. -• "-•'*"; ' i

Dar o gravă amenințare planează asupra fericirii omului. Oare poate fi perfectă plăcerea dacă teama de moarte şi de deciziile divine în lumea aceasta şi în cealaltă vin să o tulbure? Cum arată Lucrețiu[1] cu multă iscusință, teama de moarte stă, în cele din urmă, la baza tuturor pasiunilor care-i fac pe oameni nefericiți. Pentru a vindeca omul de aceste terori, Epicur propune discursul său teoretic privind fizica. Nu trebuie totuşi să ne reprezentăm fizica epicuriană ca o teorie ştiințifică, destinată să răspundă interogațiilor obiective şi dezinteresate. Anticii ştiau faptul că epicurienii erau ostili ideii unei ştiințe studiate pentru ea însăşi[2]. Dimpotrivă, teoria filosofică nu este în cazul lor decît expresia şi consecința opțiunii de viață originare, un mijloc de a atinge pacea sufletească şi plăcerea pură. Epicur o repetă cu plăcere[3]:

Dacă nu am fi neliniştiți din pricina temerilor noastre față de fenomene cereşti şi de moarte, temîndu-ne că aceasta din urmă ar reprezenta ceva pentru noi, dacă n-ar fi ignoranța noastră cu privire la suferințe şi dorințe, nu am avea nevoie de studiul naturii.

Ar fi cu neputință să alungăm teama cu privire la lucrurile de cea mai mare importanță, dacă nu am cunoaşte cu precizie natura universului, ci am presupune cît de cît adevărate povestirile miturilor, astfel încît fără studiul naturii nu am putea dobîndi plăceri în stare pură.

[...]• Nu se poate trage alt folos din cunoaşterea fenomenelor cereşti decît liniştea sufletului şi o certitudine fermă, care

constituie totodată scopul tuturor celorlalte cercetări. După cum apare în mod limpede în *Scrisoare către Pythocles*[4], există, pentru Epicur, două domenii distincte în cercetarea fenomenelor fizice. Există, pe de o parte, nucleul sistematic neîndoielnic care justifică opțiunea existențială, de exemplu reprezentarea unui univers etern

1. Lucrețiu, *Despre natură,* III, 31 şi urm.
2. Cf. A.-J. Festugiere, *Epicure et ses dieux,* Paris, 1946, pp. 51-52.
3. Epicur, *Maxime fundamentale,* XI, XII şi *Scrisoare către Pythocles,* § 85; vezi, de asemenea, trad. luiJ.-F. Balaude, pp. 175 şi 201, şi cea a lui Festugiere, *Epicure et ses dieux,* p. 53.
4. Epicur, *Scrisoare către Pythocles,* §§ 86-87; vezi Balaude, pp. 106-111 şi 176.

constituit din atomi şi din vid în care zeii nu intervin, iar pe de altă parte, cercetările asupra problemelor de importanță secundară, de exemplu asupra fenomenelor cereşti, meteorologice, care nu comportă aceeaşi rigoare şi admit o pluralitate de explicații. în cele două domenii, cercetările nu sînt făcute decît pentru a asigura pacea sufletului, fie grație dogmelor fundamentale ce vor elimina teama de zei şi de moarte, fie, în cazul problemelor secundare, grație uneia sau mai multor explicații care, arătînd că aceste fenomene sînt pur fizice, ar suprima neliniştea spiritului. Este vorba deci de a suprima teama de zei şi de moarte. Pentru aceasta, Epicur, îndeosebi în *Scrisori către Herodot* şi *către Pythocles,* va arăta că zeii nu au nimic de-a face cu crearea universului, că ei nu se preocupă de mersul lumii şi al oamenilor şi, pe de altă parte, că moartea nu înseamnă nimic pentru noi. în acest scop, Epicur propune o explicație a lumii care împrumută mult din teoriile „naturaliste" ale presocraticilor, în mod special din aceea a lui Democrit: întregul nu are nevoie să fie creat printr-o putere divină, căci el este etern, deoarece ființa nu poate proveni din neființă, aşa cum nici neființa nu poate proveni din ființă. Acest univers etern este constituit din corpuri şi spațiu, adică vidul în care ele se mişcă. Corpurile vizibile, corpurile ființelor vii, dar şi corpurile pămîntului şi ale astrelor sînt constituite din corpuri indivizibile şi imuabile, în număr infinit, atomii; aceştia, căzînd cu egală viteză în linie dreaptă, datorită greutății lor, în vidul infinit, se întîlnesc şi generează corpuri compuse, care se abat în mod imperceptibil de la traiectoria lor. Corpurile şi lumile se nasc deci, dar se şi descompun ca urmare a mişcării continue a atomilor. în infinitatea vidului şi a timpului, există o infinitate de lumi ce apar şi dispar. Universul nostru nu este decît unul dintre ele. Noțiunea de deviație a atomilor are o dublă finalitate; pe de o parte, explică formarea corpurilor, care nu ar putea să se constituie dacă atomii s-ar mărgini să cadă în linie dreaptă cu o viteză egală[1], iar pe de altă parte, introducînd „hazardul" în „necesitate", dă un fundament libertății umane[2]. Aici apare în mod evident că fizica este elaborată în funcție de

1. Cicero, *Despre supremul bine şi supremul rău,* I, 6, 18-20.
2. Cicero, *Despre destin,* 9, 18; 10, 22; 20, 46; *Despre natura zeilor,* I, 25, 69. Vezi Arrighetti, pp. 512-513.

opțiunea de viață epicuriană. Pe de o parte, omul trebuie să fie stăpînul dorințelor sale: pentru a putea atinge plăcerea stabilă el trebuie să fie liber; dar, pe de altă parte, dacă sufletul său şi intelectul său se compun din atomi materiali înzestrați cu o mişcare totdeauna previzibilă, cum ar putea omul să fie liber? Soluția va consta tocmai în a admite că în atomi se găseşte un principiu de spontaneitate internă, care nu este altceva decît această posibilitatea de a devia de la traiectoria lor, ce dă astfel un fundament libertății voinței şi o face posibilă. Cum spune Lucrețiu[1]:

Dacă spiritul nu este condus de necesitate în toate actele sale, dacă scapă dominației şi nu este redus la o pasivitate totală, este din cauza acestei uşoare deviații a atomilor, într-un loc, într-un timp, în care nimic nu determină. Este inutil de adăugat că, din Antichitate pînă în zilele noastre, această deviație fără cauză, acest abandon al determinismului, a făcut întotdeauna vîlvă în rîndul istoricilor filosofiei[2].

Astfel, pe de o parte, omul nu trebuie să se teamă de zei, căci ei nu exercită nici o acțiune asupra lumii şi asupra oamenilor, şi, pe de altă parte, omul nu trebuie să se teamă nici de moarte, deoarece sufletul, compus din atomi, se descompune, ca şi corpul, cu ocazia morții şi pierde orice sensibilitate. „Moartea nu este deci nimic pentru noi; atîta timp cît sîntem aici, moartea nu există şi, cînd moartea este aici, atunci nu mai existăm noi"[3]; C. Diano rezumă afirmațiile din *Scrisoare către Menoiceus* în acest fel: noi nu mai sîntem atunci cînd survine moartea. Atunci pentru ce să ne temem de ceea ce nu are nici o legătură cu noi? Din această fizică materialistă decurge teoria cunoaşterii *{canonica).* Toate obiectele materiale emit fluxuri de particule care vin în contact cu simțurile noastre şi, prin continuitatea acestui flux, ne dau impresia solidității, a rezistenței corpurilor. Plecînd de la senzațiile multiple ce ne vin de la

1. Lucrețiu, *Despre natură,* II, 289-293.
2. Cicero, *Despre supremul bine şi supremul rău,* I, 6, 19; „Nimic nu este mai ruşinos pentru un fizician decît să spună despre un fapt că se produce fără cauză". D. Sedley, *EpicurusRefutation of Determinism,* ZYZHTHXIZ, *Studii sulVepicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante, Contributi,* Napoli, 1983, pp. 11-51.
3. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus,* §§ 124-125; Balaude, p. 192; Diano, p. 362.

corpurile asemănătoare, de exemplu cele care ne vin de la diferiți indivizi umani, se produc în suflet imagini şi noțiuni generale ce ne permit să recunoaştem formele şi să le identificăm, cu atît mai mult cu cît de aceste noțiuni sînt legate cuvintele şi limbajul. Odată cu limbajul apare şi posibilitatea erorii. Pentru a recunoaşte

adevărul unui enunț trebuie să vedem dacă el este în acord cu aceste criterii ale adevărului, care sînt senzațiile şi noțiunile generale. De asemenea, după cum spun epicurienii, gîndirea se va putea „proiecta" înainte: pentru a sesiza ceea ce nu este prezent, de exemplu, pentru a putea afirma existența vidului, care prin definiție este invizibil, dar a cărui existență este necesară pentru explicarea mişcării. Această proiecție va trebui să fie controlată totdeauna prin experiență, deci prin senzație[1].

Edificiul teoretic al fizicii nu avea ca scop doar eliberarea omului de teama de zei şi de moarte. Ea deschidea, de asemenea, accesul către plăcerea contemplării zeilor. Căci zeii există, iar cunoaşterea pe care o avem despre ei este, într-adevăr, o clară evidență, care se manifestă în preno-țiunea generală a zeilor prezentă la întreaga umanitate[2]. Raționamentul pretinde, de asemenea, că există cu necesitate o natură superioară tuturor şi în cel mai înalt grad perfectă. Zeii există aşadar, deşi nu au nici o acțiune asupra lumii sau, mai curind, tocmai pentru că nu au nici o acțiune asupra lumii, căci aceasta este condiția însăşi a perfecțiunii lor[3].

Ceea ce e fericit şi veşnic nici nu are supărări, nici nu supără pe altul, întrucît nu are motiv nici de mînie, nici de simpatie, căci fiecare dintre acestea nu se află decît în cel ce este neputincios.

Aici se află una din cele mai mari intuiții ale lui Epicur: el nu-şi reprezintă divinitatea ca pe o putere de a crea, de a domina, de a-şi impune voința asupra celor inferioare, ci drept perfecțiune a ființei supreme: fericire, indestructibilitate, frumusețe, plăcere, seninătate. Filosoful află în reprezentarea zeilor atît plăcerea minunată ce îl încearcă admirîndu-le frumusețea, cît şi mîngîierea pe care o poate procura

1. Balaude, p. 32.
2. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus,* § 123; Balaude, p. 192.
3. *Maxime fundamentale,* I, Balaude, p. 109.

viziunea unui model al înțelepciunii. în această perspectivă, zeii lui Epicur sînt proiecția şi întruchiparea idealului de viață epicurian. Viața zeilor constă în bucuria propriei lor perfecțiuni, a purei plăceri de a exista, fără nevoie, fără nelinişte, în cea mai plăcută orînduire. Frumusețea lor fizică nu este altceva decît frumusețea chipului omenesc[1]. Am putea crede, cu oarecare îndreptățire, că aceşti zei ideali nu sînt decît reprezentări imaginate de oameni şi că nu-şi datorează existența decît oamenilor. Totuşi, Epicur pare să îi conceapă ca realități independente, mențindu-se veşnic în ființă, pentru că ele pot să îndepărteze ceea ce ar putea să le distrugă şi ceea ce le este străin. Zeii sînt prietenii înțelepților şi înțelepții sînt prietenii zeilor. Pentru înțelepți, binele cel mai înalt este contemplarea splendorii zeilor. Ei nu au nimic să le ceară şi totuşi îi roagă, adre-sîndu-le laude[2]: omagiile lor se adresează perfecțiunii zeilor. S-a putut vorbi în legătură cu aceasta de „iubire pură", de o iubire care nu pretinde nimic în schimb[3].

Cu această reprezentare despre zei, care realizează modul de viață epicurian, fizica devine un imbold pentru practicarea concretă a opțiunii inițiale, a cărei expresie era. Ea conduce la pacea sufletului şi la bucuria de a adera la o viață de contemplare trăită chiar de zei. înțeleptul, la fel ca zeii, îşi cufundă privirea în infinitatea lumilor nenumărate; universul închis se dilată la infinit.

Exerciții

Pentru a ajunge la vindecarea sufletului şi la o viață conformă cu opțiunea fundamentală, nu este suficient să fi luat cunoştință de discursul filosofic epicurian. Trebuie exersat continuu. înainte de toate, trebuie să medităm, adică să asimilăm intim, conştientizînd intens dogmele fundamentale[4]:

Toate aceste învățături, meditează asupra lor zi şi noapte de unul singur sau împreună cu un tovarăş care-ți seamănă.

1. A.-J. Festugiere, *Epicure et ses dieux,* p. 95-
2. *Ibid.,* p. 98.
3. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez Ies Grecs,* Paris, 1904, p. 257.
4. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus,* § 124 şi § 135; Balaude, pp. 192 şi 198.

Astfel nu vei fi încercat de nelinişte nici în somn, nici în stare de veghe, ci vei trăi ca un zeu printre oameni. Obişnuieşte-te sâ trăieşti cu gîndul că moartea nu este nimic pentru noi.

Sistematizarea dogmelor, concentrarea lor în rezumate şi sentințe, este destinată tocmai să le facă mai persuasive, mai impresionante şi mai uşor de ținut minte, precum faimosul „remediu împătrit" destinat să asigure sănătatea sufletului, în care este rezumată întreaga esență a discursului filosofic epicurian[1]:

Zeii nu sînt de temut,
Moartea nu trebuie să ne înfricoşeze,
Binele e uşor de dobîndit,
Răul, uşor de suportat.

Dar lectura tratatelor dogmatice ale lui Epicur sau ale altor maeştri ai şcolii poate alimenta de asemenea medi-tația, impregnînd în suflet intuiția fundamentală.

îndeosebi, trebuie practicată disciplina dorințelor, să ştii să te mulțumeşti cu ceea ce este uşor de atins, cu ceea ce satisface nevoile fundamentale ale ființei şi să renunți la ce este inutil. Formulă simplă, dar care nu încetează să producă o schimbare radicală a vieții: să te mulțumeşti cu bucate simple, cu veşminte simple, să renunți la

bogăţii, la onoruri, la funcţii publice, să trăieşti retras.
Meditaţiile şi asceza nu pot fi practicate în solitudine. Ca în şcoala platonică, prietenia este, în şcoala epicuriană, mijlocul, drumul privilegiat pentru a ajunge la transformarea de sine. Maeştrii şi discipolii se ajută reciproc şi îndeaproape pentru a ajunge la vindecarea sufletelor. în această atmosferă de prietenie, Epicur însuşi îşi asumă rolul unui îndrumător de conştiinţe şi, ca Socrate şi Platon, cunoaşte bine rolul terapeutic al cuvîntului. Direcţia sa spirituală nu are sens decît dacă este un raport de la individ la individ[1]:

1. Philodemos, în *Papyrus Herculan,* 1005, col. IV, 10-14, text îmbunătăţit de M. Gigante, *Ricerche Filodemee,* Napoli, 1983 (ed. 2), p. 260, n. 35 a; Arrighetti, p. 548.
2. A.-J. Festugiere, *Epicure et ses dieux,* pp. 36-70; C. Diano, *La pbilosopbie du plaisir et la societe des amis,* pp. 365-371.
3. Seneca, *Scrisori către Luciliu,* 7, 11 (trad. rom. Gheorghe Guţu, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1967, p. 15: ..Acestea nu sînt pentru toată lumea, ci pentru tine; un singur om este pentru altul un teatru întreg"); C. Diano, p. 370.

Aceste lucruri nu le-am spus pentru toată lumea, ci pentru tine. Fiecare dintre noi este un auditoriu suficient de vast pentru celălalt.
El ştie că, în special vinovăţia[1] tortureazǎ conştiinţa morală şi că de ea ne putem elibera mărturisindu-ne faptele şi acceptînd mustrările, chiar dacă ele provoacă uneori o stare de „remuşcare". Examenul de conştiinţă, confesiunea, îndreptarea frăţească sînt exerciţii indispensabile pentru a ajunge la vindecarea sufletului. Deţinem fragmente dintr-o scriere a epicureului Philodemos intitulată *Despre libertatea cuvîntului.* Ea tratează asupra încrederii şi deschiderii ce trebuie să domnească între maestru şi discipoli şi între discipoli. Exprimarea liberă înseamnă, pentru maestru, curajul de a face reproşuri, iar pentru discipoli înseamnă să nu ezite în mărturisirea faptelor lor sau să nu se teamă să le facă cunoscute prietenilor. Una din principalele activităţi ale şcolii constă deci în dialogul corector şi formator. Personalitatea lui Epicur juca, de altfel, în această privinţă un rol de prim ordin. Epicur a fixat el însuşi principiul[2]: „Fă totul ca şi cum Epicur te-ar vedea", iar epicureii îl propagau[3]: „Noi ne supunem lui Epicur, de la care am dobîndit forma de viaţă". Din acest motiv dădeau epicureii atîta importanţă portretelor întemeietorului lor, ce figurau nu doar în tablouri, ci şi pe inele[4]. Epicur apărea discipolilor săi ca un „zeu printre oameni"', întruparea înţelepciunii, modelul pe care ei trebuiau să-l imite.
Dar, în toate acestea, trebuiau evitate efortul şi încordarea. Dimpotrivă, exerciţiul fundamqntal epicurian consta în relaxare, seninătate, în arta de a trage folos din plăcerile sufletului şi din plăcerile stabile ale trupului. Plăcerea cunoaşterii, înainte de toate[6]:

1. Cf. S. Sudhaus, *Epikur als Beichtuater,* „Archiv **fur** Religions-wissenschaft", 14, 1911, pp. 647-648; W. Schmid, *Contritio und „ Ultima Unea* ***rerum*** ** **in** neuen epikureiscben Texten,* „Rheinisches Museum", 100, 1957, pp. 301-327; I. Hadot, *Seneca...,* p. 67.
2. Seneca, *Scrisori către Luciliu,* 25, 5.
3. *Philodemi* Peri Parrhesias, ed. A. Olivieri, Leipzig, 1914, p. 22; M. Gigante, „Philodeme, *Surla liberte de parole",* Congres Bude (cit. p. 167, n. 1), pp. 196-217.
4. Este tema cărţii lui B. Frischer, *The Sculpted Word.*
5. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus, %* 135; Balaude, p. 198.
6. Epicur, *Sentinţe vaticane,* § 27; Balaude, p. 212.

în exerciţiul înţelepciunii (filosofia), plăcerea este pe măsura cunoaşterii. Căci nu o posedăm după ce am învăţat-o, ci numai împreună le învăţăm şi le posedăm.
Plăcerea supremă constă în contemplarea infinităţii universului şi a măreţiei zeilor.
Plăcerea discuţiei, cum o spune scrisoarea trimisă lui Idomeneus de Epicur înainte de a muri[1]:
Acestor dureri le-am opus bucuria sufletului pe care o resimt prin amintirea discuţiilor noastre filosofice.
Dar şi plăcerea prieteniei, în legătură cu care avem mărturia lui Cicero[2]:
însuşi Epicur a considerat prietenia drept cel mai important, cel mai rodnic şi cel mai plăcut dintre toate elementele vieţii fericite stabilite de el. El a dovedit-o nu numai în expuneri, ci mult mai mult prin conduita, faptele şi obiceiurile sale. Dar deşi avea o singură casă foarte mică, ce număr mare de prieteni a adunat lîngă sine Epicur, cu cîtă dragoste i-a ţinut în jurul său!
De altfel, plăcerea unei vieţi în comun permite atît sclavilor, cît şi femeilor să ia parte la ea. Este o adevărată revoluţie, dovedind o schimbare completă de atmosferă, în raport cu homosexualitatea sublimată din şcoala lui Platon. Femeile admise deja în mod excepţional în şcoala lui Platon, fac parte acum din comunitate şi, printre ele, nu numai femeile căsătorite, ca Themista, soţia lui Leonteus din Lampsacos, ci şi curtezanele, ca Leontion (Leoaica), pe care pictorul Theorus o va reprezenta meditînd[3].
în sfîrşit, plăcerea de a fi conştient de ceea ce este minunat în existenţă. A şti, înainte de toate, să-ţi stăpîneşti gîndirea pentru a-ţi reprezenta de preferinţă lucrurile agreabile, a-ţi aminti de plăcerile trecute şi a te bucura de cele din prezent, recunoscînd cîte dintre aceste plăceri prezente sînt puternice şi agreabile, a alege în mod deliberat relaxarea şi seninătatea, a trăi într-o recunoştinţă profundă faţă de natura şi viaţa care ne oferă fără încetare plăcerea şi bucuria, dacă ştim cum să le dobîndim.

1. Arrighetti, p. 427 [52]; vezi Marcus Aurelius, *Cugetări,* IX, 41.
2. Cicero, *Despre supremul bine şi supremul râu,* I, 20, 65 (trad. rom. Gheorghe Ceauşescu, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică,

București, 1983).

3. Pliniu cel Bătrîn, *Istoria naturală,* XXXV, 144 (și 99); N.W. De Witt, *Epicurus...* (citat p. 157, n, 1), pp. 95-96.

Meditația asupra morții duce la trezirea în suflet a unei imense recunoștințe pentru clarul minunat al existenței[1]: Convinge-te că fiecare nouă zi va fi pentru tine ultima. Atunci vei primi cu recunoștință fiecare oră nesperată. Primește fiecare clipă ce vine recunoscîndu-i întreaga sa valoare, ca și cum ar sosi printr-un noroc extraordinar.

E. Hoffmann a surprins admirabil esența opțiunii de viață epicureice, atunci cînd a scris[2]:

Existența trebuie considerată mai întîi ca o pură întîmplare, pentru a putea fi apoi trăită pe deplin, ca o minunăție fără pereche. Trebuie să realizăm că existența, în mod implacabil, nu se petrece decît o dată, pentru a putea apoi să o celebrăm în ceea ce are ea de neînlocuit și unic.

Stoicismul

Școala stoică a fost întemeiată de Zenon[3], la sfîrșitul secolului IV î.Hr. Ea capătă un nou avînt spre jumătatea secolului III, sub conducerea lui Hrisip. Foarte curînd, școala, păstrînd o remarcabilă unitate a dogmelor fundamentale, s-a scindat în tendințe opuse, care continuau să-i divizeze pe stoici de-a lungul secolelor[4]. Sîntem incorect informați asupra istoriei școlii, începînd cu secolul I î.Hr. Este sigur că, pînâ în secolul II d.Hr., doctrina stoicilor era încă înfloritoare în Imperiul Roman: este suficient să amintim numele lui Seneca, Musonius, Epictet și Marcus Aurelius.

1. Horațiu, *Epistole,* I, 4, 13; Philodemos, *Despre moarte,* cartea a IV-a, col. 38, 24, cit. în M. Gigante, *Ricerche Filodemee,* Napoli, 1983, p. 181 și pp. 215-216.

2. E. Hoffmann, *Epikur,* în M. Dessoir, *Die Gescbichte der Philoso-phie,* voi. I, Wiesbaden, 1925, p. 223.

3- Fragmentele stoicilor au fost reunite de H. von Armin, în *Stoico-rum Veterum Fragmenta,* I-IV, Leipzig, 1905, 1924 (reeditare Stuttgart, Teubner, 1964). J. Mansfeld pregătește o nouă ediție a fragmentelor. Găsim o traducere foarte facilă a unui anumit număr de texte stoice (Seneca, Epictet, Marcus Aurelius și mărturiile lui Diogenes Laertios, Cicero, Plutarh despre stoicism) în *Les Stoiciens,* ed. E. Brehier și P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, Bibliotheque de la Pleiade, 1964 (citat *Les Stoiciens* în notele
următoare).

4. J.-P. Lynch, *Aristotle's Scholl,* p. 143. I. Hadot, *Tradition stoicien-ne et idees politiques au temps des Grecques,* în „Revue des etudes latines", voi. 48, 1971, pp. 161-178.

Opțiunea fundamentală

în legătură cu epicureismul, am vorbit de o experiență, aceea a „cărnii", de o alegere, aceea a plăcerii și a interesului individual, dar transfigurată în plăcerea pură de a exista. La fel, va trebui să vorbim de experiență și de alegere în legătură cu stoicismul. Opțiunea este în mod fundamental aceea a lui Socrate care, în dialogul *Apărarea lui Socrate* scris de Platon[1], declara: „pentru un om bun nu există nimic rău, nici în viață, nici în moarte". Căci omul de bine consideră că nu există alt rău decît cel moral și că nu există alt bine decît cel moral, adică ceea ce se poate într-adevăr numi datorie sau virtute; este valoarea supremă pentru care nu trebuie să ezităm în a înfrunta moartea. Opțiunea stoică se situează astfel în continuitatea celei socratice și este diametral opusă celei epicureice: fericirea nu constă în plăcerea sau în interesul individual, ci în exigența binelui, dictată de rațiune și transcendentă individului. Opțiunea stoică se opune deopotrivă celei platoniciene, în măsura în care ea vrea ca fericirea, adică binele moral, să fie accesibilă tuturor în această lume.

Experiența stoică constă într-o conștientizare intensă a situației tragice a omului condiționat de destin. Aparent noi nu sîntem liberi în nici un chip, căci nu depinde în nici un fel de noi să fim fericiți, puternici, sănătoși, bogați, să resimțim plăcerea sau să scăpăm de suferință. Toate acestea depind de cauze exterioare nouă. O necesitate implacabilă, indiferentă față de interesul personal, zdrobește aspirațiile și speranțele; sîntem expuși fără apărare accidentelor vieții, încercărilor sorții, bolilor, morții. Totul în viața noastră ne scapă. Reiese că oamenii sînt urmăriți de nenoroc, deoarece ei caută cu pasiune dobîndirea bunurilor pe care nu le pot obține și fug de nenorocirile ce sînt totuși inevitabile. Dar există un lucru, un singur lucru, care depinde de noi și nimic nu ni-l poate smulge: anume voința de a face binele, voința de a acționa în conformitate cu rațiunea. Va exista deci o opoziție radicală între ceea ce depinde de noi, deci ceea ce poate fi bun sau rău, întrucît este obiectul deciziei noastre, și ceea ce nu depinde de noi[2], ci de

1. *Apărarea,* 41 d, vezi și 30 b și 28 e.

2. Epictet, *Manualul,* § 1; *Convorbiri,* I, 1, 7; I, 4, 27; I, 22, 9; II, 5, 4.

cauze exterioare, de destin, fiind deci indiferent. Voința de a face binele este citadela interioară de neînfrînt pe care fiecare poate să și-o clădească în el însuși. în ea își va afla el libertatea, independența, invulnerabilitatea și, valoare eminamente stoică, coerența cu sine. Seneca rezuma această atitudine în formula[1]: „Voiește mereu același lucru, respinge mereu același lucru", căci, explica el, „același lucru nu poate plăcea tuturor și întotdeauna, decît dacă este drept din punct de vedere moral". Această coerență cu sine este specificul rațiunii: orice discurs

raţional nu poate fi decît coerent cu el însuşi; a trăi conform raţiunii înseamnă supunerea la această cerinţă a coerenţei. Zenon[2] definea astfel opţiunea de viaţă stoică: „Trăieşte într-o manieră coerentă, adică după o regulă de viaţă unică şi armonioasă, căci cei ce trăiesc în incoerenţă sînt nefericiţi".

Fizica

Discursul filosofic al stoicilor cuprindea trei părţi, fizica, logica şi etica. Cel privitor la fizică va justifica deci opţiunea de viaţă despre care vorbim şi va explicita modul de a fi în lume, pe care îl implică. Ca la epicurieni, fizica, la stoici, nu este dezvoltată pentru ea însăşi, ci are o finalitate etică[3]:

Fizica nu este învăţată decît pentru a putea pricepe deosebirea ce trebuie stabilită cu privire la cele bune şi la cele rele.

Putem spune, înainte de toate, că fizica stoică este indispensabilă eticii, deoarece îl învaţă pe om să recunoască faptul că există lucruri ce nu stau în puterea sa, ci depind de cauze exterioare lui, care se înlănţuie în mod necesar şi raţional.

Ea are şi o finalitate etică, în măsura în care raţionalitatea acţiunii umane se întemeiază pe raţionalitatea Naturii. Din perspectiva fizicii, voinţa de coerenţă cu sine, care este de fapt opţiunea stoică, va apărea în cadrul realităţii materiale ca o lege fundamentală, imanentă oricărei fiinţe şi ansamblului fiinţelor[4]. Dintr-o dată, din primul moment al exis-

1. Seneca, *Scrisori către Luciliu,* 20, 5.
2. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (citat *SVFin* notele care urmează), I, 179.
3. *SVF,* III, § 68 *(Les Stoiciens,* p. 97).
4. Cicero, *Despre supremul bine şi supremul rău,* III, 4, 16-22, 75; a se vedea remarcabilul comentariu al acestui text făcut de

tentei sale, persoana este instinctiv împăcată cu sine; ea tinde să se conserve pe sine, să-şi iubească propria sa existenţă şi tot ceea ce poate să o conserve. Chiar şi lumea este o unică fiinţă vie, ea însăşi împăcată cu sine, coerentă cu sine, în care, ca într-o unitate sistematică şi organică, totul este în raport cu totul, totul este în tot, totul are nevoie de tot.

Opţiunea de viaţă stoică postulează şi necesită, totodată, ca universul să fie raţional. „Ar fi posibil să existe ordine în noi şi să domnească dezordinea în Totul?"[1] Raţiunea umană care doreşte coerenţa logică şi dialectică cu sine şi instituie moralitatea trebuie să se întemeieze într-o Raţiune a Totului faţă de care ea nu este decît o parte. A trăi conform raţiunii va însemna, aşadar, a trăi conform naturii, Legii universale ce transformă din interior evoluţia lumii. Univers raţional, dar în acelaşi timp întru totul material, Raţiunea stoică este identică Focului heraclitean, material; de asemenea, în virtutea opţiunii de viaţă stoice, după cum au considerat G. Rodier şi V. Goldschmidt[2], acest materialism se explică prin dorinţa de a face fericirea accesibilă tuturor, în chiar această lume, ce nu se opune unei lumi superioare.

Justificîndu-şi raţional opţiunile lor radical diferite, stoicii şi epicureii propun aşadar fizici radical opuse. Pentru cei din urmă, dacă toate corpurile sînt formate din agregate de atomi, ele nu formează o adevărată unitate şi universul nu este decît o juxtapunere de elemente ce nu au o raţiune de a fi laolaltă: fiecare fiinţă este o individualitate oarecum atomizată, izolată, prin raportare la celelalte; totul este în afara totului şi totul provine din hazard: în vidul infinit se formează o infinitate de lumi. Dimpotrivă, pentru stoici, totul este în tot, corpurile sînt toturi organice, Lumea este un tot organic şi Totul ia naştere printr-o necesitate raţională; în timpul infinit, nu există decît un singur cosmos, care se repetă de o infinitate de ori. Două fizici contrare, şi totuşi un demers asemănător, întrucît cele două şcoli încercau să întemeieze pe natură posibilitatea opţiunii

V. Goldschmidt, *Le Systeme stoicien el l'idee de temps,* Paris, 1977, pp. 125-131; I. Hadot, *Seneca...,* pp. 73-75.

1. Marcus Aurelius, *Pensees,* IV, 27.
2. G. Rodier, *Etudes dephilosophiegrequei,* Paris, 1926, pp. 254-255; V. Goldschmidt, *Le Systeme stoicien...,* p. 59, n. 7.

existenţiale. Epicureii considerau că spontaneitatea particulelor atomice, care pot devia de la traiectoria lor, făcea posibilă libertatea umană şi înfrinarea dorinţelor. Stoicii întemeiază raţiunea umană pe natura înţeleasă ca Raţiune universală. însă explicaţia lor cu privire la posibilitatea libertăţii umane este mult mai complexă.

Pentru a explica posibilitatea libertăţii nu este suficientă numai întemeierea raţiunii umane pe raţiunea cosmică. Căci aceasta din urmă corespunde unei necesităţi riguroase, cu atît mai mult cu cît stoicii şi-o reprezintă pe baza modelului heraclitean al unei forţe, Focul[1], suflu şi căldură vitală care amestecîndu-se în întregime cu materia, dă naştere tuturor fiinţelor, ca o sămînţă ce conţine toate seminţele şi pornind de la care acestea se dezvoltă. împăcat cu sine, coerent cu sine, cosmosul, ca raţiune, se vrea în mod necesar aşa cum este, astfel încît se repetă într-un ciclu mereu identic, în care focul, transformîndu-se în celelalte elemente, se întoarce în cele din urmă la el însuşi. Cosmosul se repetă mereu identic întrucît este raţional, este „logic", este singurul cosmos posibil şi necesar pe care Raţiunea poate să-l producă. Ea nu poate genera unul mai bun sau unul mai rău. Şi în acest cosmos, totul se înlănţuie în mod necesar, conform principiului cauzalităţii[2]:

Nu există mişcare fără cauză. Dacă este aşa, totul derivă din
cauzele care îi dau impulsul; dacă este astfel, totul derivă din

destin.

Cel mai mic eveniment implică întreaga serie de cauze, înlănţuirea tuturor evenimentelor anterioare şi, în cele din urmă, întregul univers. Deci, indiferent dacă omul vrea sau nu, lucrurile apar în mod necesar aşa cum apar. Raţiunea universală nu poate acţiona altfel decît acţionează, tocmai pentru că este perfect raţională.

Dar atunci cum este posibilă o alegere morală? Preţul ce trebuie plătit pentru ca moralitatea să fie posibilă va fi libertatea alegerii, adică, de fapt, posibilitatea omului ca, refuzînd să accepte destinul, să se revolte împotriva ordinii universale şi să acţioneze sau să gîndească împotriva Raţiunii universale şi a naturii, prin urmare să se izoleze de univers, să devină un străin, un exilat al imensei cetăţi

1. *SVF,* II, §§ 413-421.
2. *SVF,* II, § 952; *Les Stoiciens,* p. 481.

a lumii[1]. Acest refuz nu va schimba de altfel, nimic în ordinea lumii. După formula stoicului Cleanthes, reluată de Seneca[2]:

Destinele îl conduc pe cel care le acceptă, îl tîrăsc pe cel care li se împotriveşte.

Raţiunea include într-adevăr în planul lumii toate împotrivirile, opoziţiile şi obstacolele, făcîndu-le să contribuie la reuşita sa[3].

Dar, încă o dată, ne vom întreba cum este posibilă libertatea de alegere. Este posibilă deoarece forma raţiunii proprie omului nu este această raţiune substanţială, formatoare, nemijlocit imanentă lucrurilor, adică Raţiunea universală, ci o raţiune discursivă care, în judecăţi, în discursurile ce le enunţă asupra realităţii, are putinţa de a da un sens evenimentelor impuse de destin şi acţiunilor produse de ea, în acest univers plin de sens se situează atît pasiunile umane, cît şi moralitatea. Cum spune Epictet[4]:

Nu lucrurile [în materialitatea lor] ne tulbură, ci judecăţile pe
care le emitem asupra lucrurilor [adică sensul pe care li—1
acordăm].

Teoria cunoaşterii

Teoria stoică a cunoaşterii prezintă un dublu aspect. Pe de o parte, ea afirmă că obiectele sensibile îşi lasă amprenta asupra facultăţii senzaţiei şi că nu ne putem deloc îndoi de anumite reprezentări ce poartă marca unei evidenţe indiscutabile ; sînt ceea ce numim reprezentări comprehensive sau obiective. Ele nu depind în nici un fel de voinţa noastră, însă discursul nostru interior enunţă şi descrie conţinutul acestor reprezentări, iar noi ne dăm sau nu asentimentul cu privire la acest enunţ. Aici îşi are locul posibilitatea erorii şi, prin urmare, libertatea'. Pentru a face înţeles acest aspect subiectiv şi voluntar al reprezentării, Hrisip făcea comparaţia cu cilindrul[6]. întreaga

1. Marcus Aurelius, VIII, 34.
2. Seneca, *Scrisori către Luciliu,* 107, 11.
3. Marcus Aurelius, VIII, 35.
4. Epictet, *Manualul,* § 5; *Les Stoiciens,* p. 1113.
5. *SVF,* II, § 91; Sextus Empiricus, *Contra logicienilor,* II, 397, tradus în P. Hadot, *La Citadelle interieure,* Paris, 1992, p. 124.
6. Cicero, *Despre destin,* 19, 43; cf. P. Hadot, *La Citadelle interieure,* p. 124.

înlănţuire a cauzelor şi a evenimentelor, adică destinul, poate pune în mişcare un cilindru, dar acesta se va roti tot după forma sa de cilindru. în acelaşi fel, înlănţuirea cauzelor poate provoca în noi o senzaţie sau alta, dîndu-ne astfel ocazia să enunţăm o judecată asupra acestei senzaţii şi să ne dăm sau nu asentimentul la această judecată, dar acest asentiment, chiar dacă a fost pus în mişcare de către destin, va avea forma sa proprie, independentă şi liberă. Pentru a înţelege mai bine ceea ce voiau să spună stoicii, am putea dezvolta un exemplu propus de Epictet. Dacă, în largul mării, percep un trăsnet şi şuieratul furtunii, nu pot nega că percep acele zgomote înfricoşătoare; aceasta este reprezentarea comprehensivă şi obiectivă. Senzaţia este rezultatul întregii înlănţuiri de cauze, deci a destinului. Dacă mă mulţumesc să constat în interior că, prin destin, sînt confruntat cu o vijelie, adică dacă discursul meu interior corespunde cu exactitate reprezentării obiective, atunci mă situez în adevăr. De fapt însă, percepţia acestor zgomote mă va umple fără îndoială de spaimă, care este o pasiune. Sub influenţa emoţiei, îmi voi spune în interior: „iată-mă cufundat în nenorocire, risc să mor şi moartea este un rău". Dacă îmi dau asentimentul faţă de acest discurs interior provocat de spaimă, cad în eroare, ca stoic, întrucît opţiunea mea esenţială fundamentală este tocmai că nu există alt rău decît cel moral[1]. în general, se pare deci că eroarea, dar şi libertatea se află în judecăţile de valoare făcute asupra evenimentelor. Atitudinea morală justă va consta în a nu recunoaşte ca bun sau rău, decît ceea ce este, din punct de vedere moral, bun sau rău şi în a considera drept nici bun, nici rău, aşadar indiferent, ceea ce nu este, din punct de vedere moral, nici bun, nici rău.

Teoria morală

Putem defini deci opoziţia între domeniul „moralului" şi cel al „indiferentului". Astfel, va fi moral, adică bun sau rău, ceea ce depinde de noi şi va fi indiferent ceea ce nu depinde de noi. Singurul lucru ce depinde de noi este, în fond, intenţia noastră morală, sensul pe care îl dăm eveni-

1. Aulus Gellius, *Nopţi atice,* XIX, 1, 15-20, trad. în P. Hadot, *La Citadelle interieure,* p. 120.

mentelor. Ceea ce nu depinde de noi corespunde înlănţuirii necesare a cauzelor şi efectelor, adică destinului, evoluţiei naturii şi acţiunii altor oameni. Astfel, sînt indiferente viaţa şi moartea, sănătatea şi boala, plăcerea şi suferinţa, frumuseţea şi urîţenia, puterea şi slăbiciunea, bogăţia şi sărăcia, nobleţea şi originea umilă, carierele politice, pentru că niciuna nu depinde de noi. Trebuie, în principiu, să ne fie indiferente, adică nu trebuie să introducem diferenţe, ci să acceptăm ce se întîmplă ca un dat al destinului[1]:

Nu căuta sa se întîmple cum vrei tu ceea ce se întîmplâ, ci doreşte ca tot ceea ce se întîmplă să fie aşa cum trebuie să fie, şi vei fi fericit.

Există aici o răsturnare totală a manierei de a vedea lucrurile. Se trece de la o viziune „omenească" a realităţii, în care judecăţile noastre de valoare depind de convenţiile sociale sau de pasiunile noastre, la o viziune „naturală", „fizică" a lucrurilor, ce reaşază fiecare eveniment în perspectiva naturii şi a Raţiunii universale[2]. Indiferenţa stoică este cu totul deosebită de cea pyrrhoniană. Pentru pyrrho-nian, totul este indiferent, pentru că nu se poate şti, în legătură cu nici un lucru, dacă este bun sau rău. Numai un singur lucru nu este indiferent şi anume indiferenţa însăşi. Şi pentru stoic un singur lucru nu este indiferent, însă acesta este intenţia morală, care se dă pe sine ca bună şi invită omul la a se schimba el însuşi şi atitudinea sa faţă de lume. Indiferenţa constă în a nu face diferenţă, însă a voi, a iubi chiar, deopotrivă tot ceea ce este dorit de destin.

Ne vom întreba atunci cum se va orienta stoicul în viaţă, dacă, în afara intenţiei morale, totul este indiferent. Se va căsători, va practica o activitate politică sau o meserie, îşi va servi patria ? Apare aici un element esenţial al doctrinei morale stoice : teoria „obligaţiilor" (nu a obligaţiei în general) sau a „acţiunilor apropriate"[3]. Această teorie va permite voinţei bune să găsească materia asupra căreia să se exer-

1. Epictet, *Manualul,* § 8; *Les Stoiciens,* p. 1114.
2. Cf. P. Hadot, *la Citadelle interieure,* pp. 122-123, 180 şi urm.
3. împrumut această traducere din I.G. Kidd, *Posidonius on Emo-Hons,* în *Problems in Stoicism,* ed. A.A. Long, Londra, 1971, p. 201. Asupra acţiunilor asumate, cf. I. Hadot, *Seneca...,* pp. 72-78; V. Goldschmidt, *Le Systeme stoîcien,* pp. 145-168; P. Hadot, *La Citadelle interieure,* pp. 204-206.

cite, să fie condusă de un cod de conduită practică şi să atribuie o valoare relativă lucrurilor indiferente, celor ce, în principiu, sînt fără valoare.

Pentru a întemeia teoria „obligaţiilor", stoicii vor reveni la intuiţia lor fundamentală, a acordului instinctiv şi originar al fiinţei vii cu ea însăşi, ce exprimă voinţa profundă a naturii. Fiinţele vii manifestă tendinţa originară de a se conserva şi de a respinge ceea ce le ameninţă integritatea. O dată cu apariţia raţiunii la om, instinctul natural va deveni alegere reflectată şi judecată; va trebui optat pentru ceea ce corespunde tendinţelor naturale: dragoste de viaţă, de exemplu, dragoste de copii, de concetăţeni, fundamentată pe instinctul de sociabilitate. A se căsători, a avea o activitate politică, a-şi servi patria, toate aceste acţiuni vor fi asumate de natura umană şi vor avea o valoare. Ceea ce caracterizează „acţiunea apropriată" este că, parţial, depinde de noi, întrucît este o acţiune ce presupune o intenţie morală, şi, tot parţial, nu depinde de noi, fiindcă reuşita sa depinde nu numai de voinţa noastră, ci şi de alţi oameni, circumstanţe, evenimente exterioare, de destin, în cele din urmă. Teoria obligaţiilor sau a acţiunilor apropriate permite filosofului să se orienteze în viaţa cotidiană, propunînd opţiuni verosimile, aprobate de raţiunea noastră, fără ca ea să fi avut vreodată certitudinea că face bine. în realitate, nu rezultatul contează, fiind mereu nesigur, nici eficacitatea, ci intenţia de a face bine[1]. Stoicul acţionează întotdeauna „sub rezervă", spunindu-şi: „Vreau să fac asta, dacă destinul îmi permite". Dacă destinul nu-i permite, va încerca să reuşească în alt mod sau va accepta destinul, „dorind ceea ce se întîmplă".

Stoicul acţionează întotdeauna „sub rezervă", dar acţionează, ia parte la viaţa socială şi politică. Identificăm aici un element foarte important ce-l separă de epicureii ce se retrag, în principiu, din faţa a tot ce le produce grijă. Acţionează nu în interes propriu, material sau chiar spiritual, ci într-un mod dezinteresat, în serviciul comunităţii umane[2]:

Nici o şcoala nu are mai multă bunătate şi blîndeţe, dragoste de oameni sau preocupare faţă de binele comun. Scopul pe

1. Cf. P. Hadot, *La Citadelle interieure,* pp. 220-224.
2. Seneca, *Despre clemenţă,* II, 3, 3.

care ni-l atribuie este de a fi utili, de a-i ajuta pe ceilalţi şi de a avea grijă nu doar de propria persoană, ci de toţi în general şi de fiecare în particular.

Exerciţiile

Ca urmare a pierderii celei mai mari părţi a scrierilor fondatorilor sectei, Zenon şi Hrisip, deţinem în cazul stoicismului, mult mai puţine mărturii despre exerciţiile spirituale practicate în şcoală, decît în cazul epicureismului. Cele mai interesante, ale lui Cicero, Philon din Alexandria, Seneca, Epictet, Marcus Aurelius, sînt relativ tîrzii, însă se revelează, după toate aparenţele, o tradiţie anterioară ale cărei urme le putem întrezări în anumite fragmente ale lui Hrisip şi chiar Zenon. Se dovedeşte că, în stoicism, părţile filosofiei nu sînt numai discursuri

teoretice, ci teme pentru exercițiile ce trebuie practicate efectiv, dacă vrem să trăim filosofic.

Astfel, logica nu se limitează la o teorie abstractă a raționamentului, nici la exerciții silogistice şcolare, ci va exista o logică aplicată la problemele vieții de toate zilele : ea va apărea astfel ca o stăpînire a discursului interior. Conform intelectualismului socratic, va fi cu atît mai necesar ca stoicii să considere că pasiunile omeneşti corespund unei nefireşti întrebuințări a discursului interior, adică erorilor de judecată şi raționament. Deci va trebui supravegheat discursul interior pentru a vedea dacă nu s-a introdus o judecată de valoare eronată, adăugîndu-se astfel ceva străin reprezentării comprehensive. Marcus Aurelius recomandă să se dea o definiție, oarecum „fizică", a obiectului ce se prezintă, adică a evenimentului sau lucrului ce ne provoacă dorința[1]: „Sâ-1 vezi în esența lui, în goliciunea sa, şi să-ți repeți numele ce-i este propriu". într-adevăr, un asemenea exercițiu constă în a ne mărgini la realitate, aşa cum este ea, fără să-i adăugăm judecăți de valoare inspirate de convenții, prejudecăți sau pasiuni[2]:

Purpura [imperială] este din blană de oaie înmuiată în sîngele unei scoici. Unirea sexelor este o frecare de pîntece cu ejacularea într-un spasm a unui lichid lipicios.

1. Marcus Aurelius, III, 11; cf. mai sus, p. 160, n. 2.
2. Marcus Aurelius, IV, 13.

Exercițiul logic întîlneşte aici domeniul fizicii, căci o asemenea definiție se situează în punctul de vedere al naturii, fără nici o considerație subiectivă şi antropomor-fică. Căci fizica stoică, nu mai mult decît logica, nu este doar o teorie abstractă, ci o temă de exercițiu spiritual.

Pentru a pune în practică fizica, un prim exercițiu va consta în a ne recunoaşte ca parte a întregului, a ne ridica la conştiința cosmică, a ne adînci în totalitatea cosmosului. Meditînd la fizica stoică, ne vom strădui să vedem toate lucrurile în perspectiva Rațiunii universale, iar pentru aceasta vom practica exercițiul imaginării, ce constă în a vedea toate lucrurile cu o privire din înalt, îndreptată spre lucrurile omeneşti[1].

în aceeaşi perspectivă, ne vom strădui să vedem lucrurile, în fiecare moment, pe cale de a se metamorfoza[2]:

Cum toate lucrurile se transformă unele în altele, obține o metodă pentru a le contempla: concentrează-ți atenția fără încetare asupra a ceva şi exersează-te asupra sa. Observă fiecare obiect şi imaginează-ți că e pe cale de a se dizolva, că e în plină transformare, pe cale de a putrezi şi de a dispărea.

Viziunea metamorfozei universale ne va conduce astfel la meditația asupra morții, mereu iminentă, dar acceptată ca o lege fundamentală a ordinii universale. Căci, în cele din urmă, fizica, în calitate de exercițiu spiritual, determină filosoful să consimtă cu dragoste la evenimentele dorite de Rațiunea imanentă cosmosului[3].

De altfel, nu trebuie să ne resemnăm în fața evenimentelor, cînd se întîmplă, ci e necesar să ne pregătim pentru ele. Una din practicile spirituale cele mai renumite ale stoicilor consta în „pre-exercițiul" *(praemeditatid)* „nenorocirilor", să spunem, în exercițiul pregătitor al încercărilor[4]. Era vorba de reprezentarea dinainte a dificultăților, a ghinionului, a suferințelor şi a morții. Philon din Alexandria[11] spunea, referitor la acest subiect:

1. Cf. mai jos, pp. 230-231.
2. Marcus Aurelius, X, 11 şi 18.
3. Hrisip, în *SVF,* voi. II, § 912, vorbeşte de resemnarea înțelepților în fața Destinului; Marcus Aurelius, III, 16, 3; VIII, 7.
4. Despre acest exercițiu, cf. I. Hadot, *Seneca...,* pp. 60-61; P. Hadot, *La Citadelle interieure,* pp. 220-224.
5. Philon, *Despre legi speciale,* II, 46.

Ei nu cedează sub loviturile soiții, fiindcă i-au calculat dinainte atacurile, căci, printre lucrurile ce se întîmplă fără voința noastră, chiar cele mai penibile sînt atenuate prin previziune, cînd gîndirea nu mai întîlneşte nimic neaşteptat în evenimente, iar percepția se slăbeşte ca şi cum ar fi vorba de lucruri vechi şi uzate.

Exercițiul era, de fapt, mai complex decît ne lasă să înțelegem descrierea de mai sus. Practicîndu-l, filosoful nu vrea doar să amortizeze şocul realității, ci, mai degrabă, să reinstaureze în el pacea şi liniştea sufletului, pătrunzîn-du-se deplin de principiile fundamentale ale stoicismului. Nu trebuie să ne fie frică să ne gîndim dinainte la evenimentele considerate nefericite de ceilalți oameni, trebuie chiar să ne gîndim adesea la ele, pentru a ne spune mai întîi că nenorocirile viitoare nu sînt nenorociri pentru că nu sînt prezente şi, mai ales, că evenimente ca boala, sărăcia şi moartea, percepute de ceilalți drept nenorociri, nu sînt astfel, deoarece nu depind de noi şi nu țin de ordinea moralității. Gîndul morții iminente va transforma radical modul de a acționa, determinînd conştientizarea valorii infinite a fiecărei clipe[1]: „Fiecare acțiune a vieții trebuie săvîrşită ca şi cum ar fi ultima".

O dată cu exercițiul previziunii nenorocirilor şi a morții, trecem treptat, de la fizica practicată la etica practicată. Previziunea este intim legată, în final, de acțiune, aşa cum e practicată de filosoful stoic. Cînd acționează, el prevede obstacolele, nimic nu se întîmplă contrar aşteptării lui. Intenția sa morală rămîne întreagă, chiar dacă apar obstacole[2].

Aşa cum am observat, într-o filosofie practicată, limitele dintre părțile filosofiei se estompează. Exercițiul definirii este în acelaşi timp logic şi fizic, gîndul morții sau exercițiul previziunii dificultăților, deopotrivă fizic şi etic. Combinînd astfel părțile filosofiei, probabil că stoicii doreau să răspundă lui Ariston din Chios, un stoic din prima generație, ce suprima părțile fizică şi logică ale filosofiei, nelăsînd să supraviețuiască decît etica[3]. Pentru ei, Ariston avea dreptate să considere filosofia o practică, însă părțile de logică şi fizică ale filosofiei nu erau pur

teoretice, corespunzînd şi ele unei filosofii trăite. Filosofia era pentru ei un act

1. Marcus Aurelius, II, 5, 2.
2. Cf. P. Hadot, *La Citadelle interieure,* pp. 216-220.
3. *SVF,* I, *Ariston,* § 351-352; D.L., VI, 103.

unic, ce trebuia practicat în fiecare clipă, cu o atenție *(prosoche)* față de sine şi momentul prezent reînnoită fără încetare. Atenția continuă este atitudinea fundamentală a stoicului, reprezentînd o tensiune constantă, o conştiință şi o vigilență de fiecare clipă. Grație atenției, filosoful este mereu perfect conştient nu doar de ce face, ci şi de ceea ce gîndeşte - de logica trăită - şi de ceea ce este, adică de locul său în cosmos —, de fizica trăită. Conştiința de sine este mai întîi o conştiință morală, ea caută să realizeze în fiecare clipă o purificare şi o rectificare a intenției şi veghează în orice moment pentru a nu admite nici un alt motiv de acțiune decît voința de a face binele. Dar conştiința de sine nu este doar o conştiință morală, ci şi una cosmică şi rațională: omul atent trăieşte fără încetare în prezența Rațiunii universale imanente cosmosului, văzînd toate lucrurile în perspectiva acestei acțiuni şi consimțind bucuros la voința acesteia.

Filosofiei practicate, exercițiului, deopotrivă unic şi complex al înțelepciunii, stoicii îi opun discursul teoretic filosofic format din propoziții, cuprinzînd ca părți distincte logica, fizica şi etica. Ei vor să spună astfel că, atunci cînd vrem să predăm filosofia şi să invităm la practicarea ei, trebuie să ținem discursuri, adică să expunem teoriile fizicii, logicii şi eticii, într-o succesiune de propoziții. Dar, cînd e vorba de manifestarea înțelepciunii, adică de a trăi filosofic, tot ce a fost enunțat separat în predare trebuie trăit şi practicat acum într-un mod inseparabil[1].

Pentru ei, aceeaşi rațiune acționează în natură (şi în fizică), în comunitatea umană (şi în etică), în gîndirea individuală (şi în logică). Actul unic al filosofului pregătindu-se pentru înțelepciune coincidea cu actul unic al Rațiunii universale, prezentă în toate lucrurile şi în acord cu ea însăşi.

1. D. L, VII, 39 şi 41. Cf. P. Hadot, *Les divisions des parties de la philosopbie dans VAntiquite,* „Museum Helveticum", voi. 36, 1979, pp. 201-223; *Philosopbie, discours philosophique et diinsions de la pbilosophie chez les stoiciens,* în „Revue internaționale de philosophie", voi. 45, 1991, pp. 205-219, şi *Lapbilosopbie ethique: une ethique ou une pratique,* în ..Problemes de morale antique", ed. P. Demont, Faculte des Lettres, Universite de Picardie, 1993, pp. 7-37. A se vedea comentariile lui K. Ierodiakonou, *Tbe Stoic Division of Philosophy,* în „Phronesis", voi. 38, 1993, pp. 59-61, care mi se pare că nu face altceva decît să confirme, în cele din urmă, interpretarea mea.

Aristotelismul

Aristotelicienii[1] epocii elenistice sînt în special savanți. Doar Theofrast, primul succesor al lui Aristotel, părea într-adevăr să fie, ca maestrul său, deopotrivă un contemplativ şi un organizator al cercetării, mai ales în domeniul istoriei naturale. Ca urmare, şcoala pare să se fi specializat în cercetarea enciclopedică şi în erudiția istorică şi literară: biografie, etnologie, caracterologie, în cercetări fizice, în elaborarea logicii şi în exerciții retorice, o imensă operă din care nu s-au păstrat, din nefericire, decît mici fragmente. Astronomul Aristarh din Samos[2] (secolul III Î.Hr.) emitea ipoteza că soarele şi stelele sînt imobile, iar planetele şi pămîntul se învîrt în jurul soarelui, fiecare rotindu-se pe axa sa. Găsim la Straton din Lampsacos, care profesa o fizică materialistă, unele încercări de fizică experimentală, în special cu referire la vid. Nu avem decît foarte puține mărturii despre etica de moderare a pasiunilor predicată de aristotelicienii acestei perioade şi despre atitudinea lor privind călăuzirea vieții[3].

Academia platoniciană

Către jumătatea secolului III î.Hr., cînd Arcesilaos devine şeful şcolii, Academia platoniciană realizează un fel de întoarcere la opțiunea de viață socratică[4]. Discursul fundamental redevine esențialmente critic, interogativ şi aporetic. De altminteri, acesta este motivul pentru care Arcesilaos nu a scris nimic. Metoda lui de învățămînt constă în respingerea, prin argumentarea sa proprie, a tezei pe care ascultătorii au fost invitați să i-o propună'. Oricare ar fi această teză,

1. Fragmentele au fost reunite de F. Wehrli, *Die Schule des Aristo-teles,* zece fascicole şi două suplimente, Basel, 1944-1959 şi 1974-1978. J.P. Lynch, *Aristotle' s School,* Berkeley, 1972. Studiu general: J. Moreau, *Aristote el son ecole,* Paris, 1962.
2. Cf. R. Goulet, *Aristarque de Samos,* în *Diclionnaire des philoso-phes antiques,* voi. I, p. 356.
3. Despre această problema, cf. I. Hadot, *Seneca...,* pp. 40-45.
4. A.-M. Ioppolo, *Opinione e scienza* (citat loppolo în notele următoare), Napoli, 1986, pp. 45-50; 53-54.
5. Cicero, *Despre supremul bine şi supremul rău,* II, 1, 1-4.

se străduieşte să demonstreze că teza opusă poate fi la fel de bine dovedită, ceea ce arată imposibilitatea de a face afirmații atingînd certitudinea şi adevărul absolut. Trebuie deci suspendată orice judecată, ceea ce nu înseamnă că trebuie suspendată orice cercetare şi orice activitate critică. Revenire la socratism aşadar, întrucît Socrate spunea în *Apărarea...* că binele suprem constă, pentru el, în a pune totul în discuție şi că o viață ce nu ar fi

dedicată unei asemenea cercetări nu merită să fie trăită, fericirea constînd în această căutare fără sfîrşit[1]. De asemenea, în cele din urmă, întoarcerea la definiția platoniciană a filosofiei, drept conştiința de a nu şti nimic şi de a fi lipsit de înțelepciunea ce nu aparține decît zeilor[2]. în viziunea lui Arcesilaos, Platon a înțeles perfect că oamenii nu pot accede la cunoaşterea absolută. Ca şi Socrate, Arcesilaos nu învață aşadar nimic, dar, ca Socrate, el tulbură şi fascinează ascultătorii, îi educă, învățîndu-i să se elibereze de prejudecățile lor, dezvoltîndu-le simțul critic, invitîndu-i, precum Socrate, să se pună din nou în discuție[3].

Putem totuşi decela, se pare, o diferență în raport cu socratismul. Socrate şi Arcesilaos denunță amîndoi falsa cunoaştere, falsele certitudini. Dar Socrate critica opiniile şi prejudecățile „filosofilor" - care erau, pentru el, sofiştii -şi ale nefilosofilor. La Arcesilaos, critica se exercită înainte de toate împotriva falsei cunoaşteri şi a falselor certitudini ale filosofilor dogmatici. Pentru el, filosofia constă în dezvăluirea contradicțiilor unui discurs filosofic, precum cel al stoicilor şi al epicureilor, ce susțin că ajung la certitudini în legătură cu lucrurile divine şi umane. Viața morală nu are nevoie să fie întemeiată pe principii şi justificată printr-un discurs filosofic. Precum Socrate şi Platon, Arcesilaos admite de fapt că există în om o dorință fundamentală şi originară a binelui şi o înclinație naturală de a face binele[4]. Purifi-cîndu-se de orice opinie, suspendîndu-şi cu totul judecata, filosoful va regăsi deci spontaneitatea tendințelor naturale anterioare oricărei speculații: dacă urmăm aceste tendințe,

1. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 23 b, 38 a, 41 b-c.
2. Cf. C. Levy, „La nouvelle Academie a-t-elle ete antiplatoni-cienne?", *Contre Platon,* 1. *Leplatonisme devoile,* pp. 144-149 şi loppolo, p. 49.
3. loppolo, pp. 162-165.
4. loppolo, p. 139, citîndu-l pe Plutarh, *Contra lui Colotis,* 1122 c-e.

cărora este suficient să le cedăm[1], acțiunea morală va fi justificată. în Antichitate, era recunoscută de altfel extraordinara bunătate a lui Arcesilaos, delicatețea cu care practica binefacerea[2].

O dată cu succesorii lui Arcesilaos, Carneade şi Philon din Larissa, Academia a evoluat către probabilism. Se admitea că, dacă nu putem atinge adevărul, am putea totuşi ajunge la plauzibil, adică la soluții posibil de a fi acceptate, atît în domeniul ştiințific, cît mai ales în domeniul practicii morale[3]. Această tendință filosofică a exercitat o puternică influență asupra filosofiei moderne datorită imensului succes, în Renaştere şi în timpurile moderne, al operelor filosofice ale lui Cicero. Vedem la lucru această filosofie academică ce lasă individului libertatea de a alege, în fiecare caz concret, atitudinea pe care o consideră cea mai bună în funcție de împrejurări, chiar dacă este inspirată de stoicism, epicureism sau o altă filosofie, fără a-i impune *a priori* de urmat o conduită dictată de principii fixate dinainte. Cicero[4] laudă adesea libertatea academicianului, care nu este legat de nici un sistem:

Noi ceilalți, academicienii, trăim de pe o zi pe alta (adică judecăm în funcție de cazurile particulare) [...] şi de aceea sîntem liberi.

Ne bucurăm de o mai mare libertate, sîntem mai independenți; puterea noastră de a judeca nu cunoaşte piedică, nu trebuie să ne supunem nici unei prescripții, nici unui ordin, aş îndrăzni să spun, nici o obligație nu ne impune să apărăm o cauză oarecare.

Filosofia apare aici, în mod esențial, ca o activitate de alegere şi de decizie a cărei responsabilitate şi-o asumă individul însuşi'. El este cel care judecă ce anume este

1. Ioppolo, pp. 135-146.
2. Seneca, *Despre binefaceri,* II, 10, 1.
3. Ioppolo, pp. 203-209.
4. Cicero, *Tusculane,* V, 11, 33; *Lucullus,* 3, 7-8.
5. Despre eclectism, cf. I. Hadot, *Du bon et du mauuais usage du terme „eclectisme" dans l'histoire de la pbilosophie antique,* în „Hermeneutique et ontologie, Hommage â Pierre Aubenque", ed. R. Brague şi J.-F. Courtine, Paris, 1990, pp. 147-162. Despre eclectism în epoca Luminilor, înțeles ca atitudine ce constă în a gîndi prin sine însuşi, fără supunerea în fața „autorităților", cf. H. Holzhey, *DerPhilosophfur die Welt?Eine Chimăre der deutschen Aufklărung?,* în „Esoterik und Exoterik der Philosophie", ed. H. Holzhey, Basel, 1977, p. 132.

potrivit manierei sale de a trăi în diferitele discursuri filosofice propuse. Opțiunile morale îşi găsesc justificarea în ele însele, independent de ipotezele metafizice construite prin discursurile filosofice, aşa cum şi voința umană este independentă de cauzele exterioare şi îşi are cauza în ea însăşi[1], în Academia lui Arcesilaos şi Carneade, ai cărei adepți sînt Cicero, dar şi unii filosofi mai tîrzii precum Plutarh[2] şi Favorinus (secolul II d.Hr.), distincția între discursul filosofic şi filosofia însăşi este netă. Filosofia este, în primul rînd, o artă de a trăi[3]. Sau, cum crede Arcesilaos, discursurile filosofice teoretice nu pot nici să întemeieze, nici să justifice această artă de a trăi, şi doar un discurs critic o poate iniția sau, după cum gîndesc Carneade şi Cicero, discursurile filosofice teoretice şi dogmatice nu sînt decît mijloace, fragmentare şi trecătoare, utilizate „de pe o zi pe alta", în funcție de mai marea sau mai mica lor eficacitate în practica concretă a vieții filosofice.

Scepticismul

O dată cu scepticismul[4] distincția între filosofie şi discurs filosofic îşi atinge punctul său extrem, întrucît, după cum bine a arătat A.-J. Voelke' şi după cum o vom repeta, discursul filosofic sceptic ajunge la autosuprimare, pentru a nu lăsa loc decît unui mod de viață, care se vrea de altfel non-filosofic.

Filosofia sceptică, adică modul şi opțiunea de viață ale scepticilor, este una a păcii, a liniştii sufletului. Ca toți ceilalți filosofi din epoca elenistică, scepticul emite, „din dragoste pentru oameni"[6], un diagnostic asupra cauzelor

1. Cicero, *Despre destin,* 11, 24-25.
2. Cf. D. Babut, *Du scepticisme au depassement de la raison. Pbilosophie et foi religieuse cbez Plutarque,* in „Parerga. Choix d'arti-cles de D. Babut", Lyon, 1944, pp. 549-581.

3. Plutarh, *Questiones convivales,* I, 2, 613 b.
4. Principala sursă este lucrarea lui Sextus Empiricus. Vom găsi principalele texte reunite în *Oeuvres cboisies de Sextus Empiricus,* trad. J. Grenier şi G. Goron, Paris, 1948 şi J.-P. Dumont, *Les Sceptiques grecs,* texte alese, Paris, 1966 (citat Dumont în notele următoare).
5. A.-J. Voelke, *La philosophie comme therapie de l'âme,* pp. 107-126.
6. Sextus Empiricus, *Schiţe pyirhoniene,* III, 280, Dumont, p. 212; A.-J. Voelke a apropiat această „filantropie" de aceea a medicilor antici, *op. cit.,* p. 109-

nenorocirii oamenilor şi propune un remediu al acestei suferinţe, o terapeutică pentru vindecare[1].

Căci cine îşi formează părerea că un lucru este frumos prin natură sau râu se tulbură, în toate împrejurările. Iar atunci cînd nu-i sînt prezente lucrurile care-i par frumoase, atunci el se crede chinuit de lucrurile rele prin natura lor şi urmăreşte lucrurile bune - cum îşi închipuie el că sînt. Iar cînd ajunge să le dobîndească, se tulbură şi mai mult, prin faptul că se exaltează împotriva raţiunii; şi, temîndu-se de o schimbare, face orice spre a nu pierde cele ce i se par lui a fi bune. Dar cine este hotărît să nu tragă o linie de despărţire între lucrurile bune prin natură şi cele rele prin natură nici nu le evită, nici nu le urmăreşte cu încordare. De aceea el e netulburat, într-adevăr, ceea ce se spune că s-a întîmplat pictorului Apelles i s-a întîmplat şi scepticului. Se povesteşte că Apelles picta un cal şi voia să imite spuma calului. Dar, pentru că nu izbutise în nici un fel, se lăsă de această treabă şi zvîrli în zugrăveală cu buretele în care-şi ştergea pensula de culori. Buretele însă, atingînd tabloul, produse imitaţia perfectă a spumei calului.

Tot astfel şi scepticii sperau să dobîndească netulburarea făcînd judecăţi privitoare la nepotrivirea dintre lucrurile sensibile şi cele inteligibile; neizbutind să ajungă la nici un rezultat, s-au abţinut de a le judeca. Şi, suspendîndu-şi judecata lor, se iscă netulburarea, ca o consecinţă fericită, aşa cum umbra urmează corpului.

Aşa cum Apelles ajunge să realizeze perfecţiunea artei renunţînd la artă, scepticul ajunge să realizeze opera de artă filosofică, adică pacea sufletului, renunţînd la filosofie, înţeleasă ca discurs filosofic.

De fapt, este nevoie totuşi de un discurs filosofic pentru a elimina discursul filosofic. Cunoaştem acest discurs filosofic sceptic datorită lui Sextus Empiricus, un medic ce a scris la sfîrşitul secolului II d.Hr., care ne-a dat totodată preţioase indicaţii asupra istoriei mişcării sceptice. Scepticii l-ar considera pe Pyrrhon drept modelul modului lor de viaţă. Dar se pare că argumentaţia tehnică a discursului filosofic sceptic nu a fost formulată decît mult mai tîrziu, probabil abia în secolul I î.Hr.; Enesidem[2] enumera zece tipuri de argumente ce justificau suspendarea oricărei

1. Sextus Empiricus, *Schiţe pyrrhoniene,* I, 27-30, (trad. Aram Frenkian, ed. cit.), Dumont, pp. 13-14.
2. *Schiţepyrrhoniene,* I, 36-39, Dumont, p. 49; D. L, IX, 79-88.

judecăţi. Ele se bazau pe diversitatea şi pe contradicţiile din percepţiile simţurilor şi din credinţe: diversitatea obiceiurilor şi a practicilor religioase; diversitatea reacţiilor în faţa fenomenelor rare sau, dimpotrivă, frecvente; diversitatea percepţiilor după organele de percepţie la animale şi la oameni sau după circumstanţele şi dispoziţiile interioare ale indivizilor, sau chiar în funcţie de faptul dacă luăm lucrurile la scară mare sau mică, de aproape sau de departe, sub un unghi sau altul; amestecul şi raportul tuturor lucrurilor cu toate lucrurile, de unde imposibilitatea de a le percepe în stare pură; iluziile simţurilor. Un alt sceptic, Agrippa[1], posterior lui Enesidem, propunea cinci alte argumente contra logicienilor dogmatici; filosofii se contrazic; pentru a dovedi ceva, este necesar să mergem la infinit sau chiar să facem un cerc vicios, ori să postulăm fără temei principii indemonstrabile; în sfîrşit, totul este relativ, toate lucrurile se presupun reciproc şi este imposibil atît să le cunoaştem în ansamblul lor, cît şi în detaliu.

Acest discurs filosofic conduce la *epoche,* adică la suspendarea adeziunii la discursurile filosofice dogmatice, chiar şi la discursul sceptic, care, ca un purgativ, se duce împreună cu umorile a căror eliminare a provocat-o[2]. A.-J. Voelke compară cu dreptate această atitudine cu cea a lui Wittgenstein, care a înlăturat, ca pe o scară devenită inutilă, la sfîrşitul lucrării sale *Tractatus,* propoziţiile acesteia, opunînd filosofia ca patologie, filosofiei drept tratament[3]. Ce mai rămîne atunci, după această eliminare a discursului filosofic, prin discursul filosofic? Un mod de viaţă, ce va fi de altminteri un mod de viaţă non-filosofic. Este viaţa[1] însăşi, adică viaţa de toate zilele, viaţa care îi conduce pe toţi oamenii, este regula de viaţă a scepticului: a utiliza pur şi simplu, precum profanii, resursele sale naturale, simţurile şi inteligenţa, a se conforma obiceiurilor, legilor, instituţiilor ţării sale; a-şi urma dispoziţiile şi tendinţele naturale: a mînca atunci cînd îţi este foame, a bea cînd îţi este sete. întoarcere naivă la simplitate? Poate, dar a unui

1. D. L., IX. 88.
2. Sextus Empiricus, *Schiţe pyrrhoniene,* I, 206; II, 188; A.-J. Voelke, *op. cit.,* pp. 123 şi urm.
3. A.-J. Voelke, *op. cit.,* p. 116.
4. Sextus Empiricus, *Contra moraliştilor,* 141-166, Dumont, pp. 206-212.

filosof care nu este deloc naiv. întrucît, convins că este imposibil să ştim dacă un lucru sau un eveniment este mai bun decît un alt lucru sau un alt eveniment, scepticul va fi neclintit în pacea sufletului, graţie suspendării oricărei judecăţi de valoare asupra lucrurilor, suspendare care va diminua durerile şi suferinţele sale, dacă este nevoit să le suporte, împiedicîndu-l să adauge durerii sau încercării sorţii, ideea torturantă că este vorba de un rău. Cu privire la orice lucru, se va mulţumi să descrie ceea ce simte, ceea ce îi apare, fără a adăuga nimic subiectului despre ceea ce sînt sau valorează lucrurile; se va restrînge la a descrie reprezentarea sensibilă care

este a sa şi la a enunţa starea sensibilităţii sale, fără a-şi adăuga opinia[1]. Precum epicureii sau stoicii, scepticul va întrebuinţa de altfel, pentru a reînnoi în fiecare moment opţiunea sa de viaţă, scurte formule frapante[2], de pildă „nu mai mult acesta decît acela", „poate", „totul este indeterminat", „totul scapă înţelegerii", „oricărui argument i se opune un argument egal", „îmi suspend judecata". Modul de viaţă sceptic necesită, deci şi el exerciţii de gîndire şi de voinţă. Putem aşadar spune că este opţiunea de viaţă filosofică a unui mod de viaţă non-filosofic.

1. *Schiţepyrrhoniene,* I, 15 şi 197, Dumont, pp. 12 şi 43.
2. *Schiţe pyrrhoniene,* I, 188-205, Dumont, pp. 41-48.

VIII

Şcolile filosofice în epoca imperială
Caracteristici generale

Noile şcoli

în perioada elenistică şi la începutul cuceririi romane, instituţiile şcolare filosofice erau concentrate, după cum am văzut, în principal la Atena. Or, toate, în afară de cele epicureice, au dispărut, se pare, la sfîrşitul Republicii romane sau la începutul Imperiului, în urma unui ansamblu foarte complex de circumstanţe istorice, printre care distrugerea Atenei de către Sylla (87 î.Hr.) nu este poate cea mai importantă. începînd din secolul I Î.Hr., asistăm la deschiderea de şcoli filosofice în numeroase oraşe ale Imperiului roman, mai ales în Asia şi îndeosebi în Alexandria şi la Rofna[1]. A rezultat de aici o transformare profundă a metodelor de predare a filosofiei. Nu existau decît patru mari şcoli, luînd de această dată termenul de şcoală în sensul de tendinţă doctrinară, platonismul, aristotelismul, stoicismul şi epicureismul, însoţite de două fenomene mai complexe: scepticismul şi cinismul. O dată cu secolele III şi IV, stoicismul, epicureismul şi scepticismul au început, puţin cîte puţin, să dispară aproape în totalitate, pentru a lăsa loc la ceea ce numim neoplatonism, care este, într-un anumit sens, o fuziune a aristotelismului şi platonismului. De altfel, această tendinţă a început să se schiţeze încă de la începutul primului secol, în Academia platoniciană, la Antiochus din Ascalon[2]. însă n-a fost definitiv admisă decît din secolul III d.Hr., cu Porfir, şi apoi în neoplatonismul post plotinian[3].

1. Cf. J.P. Lynch, *Aristotle's School,* pp. 154-207; J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy,* pp. 373-379.
2. Cicero, *Noile cărţi academice,* **4,15-12,43.**
3. Cf. I. Hadot, *Le probleme du neoplatonisme alexandrin. Hierocles el Simplicius,* Paris, 1978, pp. 73-76.

Predarea doctrinelor filosofice nu mai este distribuită în instituţii şcolare ce au păstrat continuitatea cu fondatorul lor. în fiecare oraş important, există instituţii unde se poate preda ce este platonismul sau aristotelismul, stoicismul sau epicureismul. Asistăm la desăvârşirea unui proces ce a început să se schiţeze încă de la sfîrşitul epocii elenistice: birocratizarea învăţămîntului filosofic[1]. Mişcarea a început în Atena secolului II î.Hr., cînd instituţia oficială a efebiei ateniene a introdus în programul său de învăţămînt lecţii de filosofie, alese probabil ca modele ale unuia sau altuia din cele patru grupuri[2]. Pentru participarea la un serviciu public, după toate aparenţele, oraşul oferea filosofilor săi o retribuţie. Oricum ar fi, un învăţămînt filosofic municipal retribuit de oraşe tinde din ce în ce mai mult să se generalizeze în epoca imperială. Această mişcare îşi găseşte apogeul şi consacrarea atunci cînd împăratul Marcus Aurelius a fondat, în 176 d.Hr., patru catedre imperiale, retribuite de Trezoreria imperială, în care vor fi predate cele patru doctrine tradiţionale: platonismul, aristotelismul, epicureismul şi stoicismul. Catedrele create de Marcus Aurelius nu aveau nici un raport de continuitate cu vechile instituţii ateniene, ci erau, din partea împăratului, o încercare de a face iarăşi din Atena un centru de cultură filosofică. Şi de a face ca studenţii să revină din nou în număr mare în anticul oraş. Există o anumită probabilitate ca, la sfîrşitul secolului II, catedra aristotelică din Atena să fi avut un titular celebru, pe marele comentator al lui Aristotel, Alexandru din Aphrodisia[3].

Pe lîngă funcţionarii municipali sau imperiali, vor fi întotdeauna profesori particulari de filosofie, care vor deschide o şcoală, uneori fără succesor, în vreunul din oraşele Imperiului, de exemplu Ammonius Saccas în Alexandria, Plotin la Roma, Iamblichos în Siria. Trebuie să ne imaginăm că şcoala platoniciană din Atena, cea a lui Plutarh din Atena, a lui Syrianus şi a lui Produs, din secolul IV pînă în secolul VI, este o instituţie privată, susţinută prin subsidii

1. Cf. I. Hadot, *Arts liberaux etphilosophie dans la pensee antique,* Paris, 1984, pp. 215-261.
2. I. Hadot, *Arts liberaux...,* pp. 217-218.

3. R. Goulet şi M. Aouad, „Alexandros d'Aphrodisias'[1], in *Dictionnaire desphilosophes...,* voi. I, pp. 125-126; P. Thillet, „Introduction â Alexandre d'Aphrodise", *Trăite du Destin,* Paris, 1984, pp. XLIX-L.

ale paginilor bogaţi şi care nu are nimic de a face cu catedra imperială de platonism întemeiată de Marcus Aurelius[1]. Şcoala platoniciană din Atena reuşeşte să învie în mod artificial structura vechii Academii, să refacă trăsături ana-loage şcolii lui Platon, ce se transmit prin scolastici. Aceştia se numesc ca altădată „diadohii", succesorii, iar membrii şcolii se străduiesc să trăiască numai după modul de viaţă pitagoreic şi platonic, care era, gîndeau ei, cel al vechilor academicieni. Toate acestea sînt în întregime o recreare şi nu continuarea unei tradiţii ce ar fi fost vie şi neîntreruptă. Fenomenul de dispersie a şcolilor filosofice a avut consecinţe asupra învăţămîntului însuşi. Se poate vorbi, fără îndoială, de un fel de democratizare, cu avantajele şi riscurile pe care o asemenea situaţie le poate comporta. Oriunde ne-am afla în Imperiu, nu mai este necesar, pe viitor, să călătorim prea departe pentru a ne iniţia în vreuna din filosofii. în majoritate însă, aceste şcoli multiple nu mai sînt în continuitate vie cu marii predecesori: bibliotecile lor nu mai conţin textele lecţiilor şi dezbaterilor diferiţilor şefi de şcoli, care nu erau comunicate decît adepţilor, şi nu mai există şirul neîntrerupt al şefilor de şcoală.

Trebuie acum să revenim la surse. Pe viitor, învăţămîntul va consta în explicarea textelor „autorităţilor", de exemplu dialogurile lui Platon, tratatele lui Hrisip şi ale succesorilor săi. Aşadar, dacă în epoca anterioară activitatea şcolară constă înainte de toate în a instrui elevii în metodele de gîndire şi argumentare, iar membrii importanţi ai şcolii aveau deseori opinii foarte diferite, în aceasta perioadă predarea unei ortodoxii de şcoală devine esenţialul. Libertatea de dezbatere, existentă totdeauna, este mult mai restrînsă. Motivele acestei transformări sînt multiple. Mai întîi, academicienii, ca Arcesilaus sau Carneade, şi scepticii consacrau cea mai mare parte a predării lor criticării ideilor şi, deseori, a textelor şcolilor dogmatice. Discutarea textelor devenea deci o parte a învăţămîntului. Pe de altă parte, cu trecerea secolelor, textele fondatorilor şcolilor devin dificil de înţeles pentru ucenicii filosofi şi, trebuie să o reamintim, adevărul se reprezintă de aici înainte ca fidelitate faţă de tradiţia provenită de la „autorităţi".

1. J.P. Lynch, *Aristotle's School,* pp. 177-189. I. Hadot, *Le probleme du neoplatonisme...,* pp. 9-10.

în această atmosferă şcolară şi profesorală, există deseori tendinţa de a fi mulţumit cu o cunoaştere a dogmelor celor patru mari şcoli, fără preocuparea privind dobîndirea unei veritabile educaţii personale. Ucenicii filosofi vor avea tendinţa de a se interesa mai mult de perfecţionarea culturii lor generale, decît de modul de viaţă existenţial presupus de filosofie. Totodată, multe mărturii ne permit să întrevedem că filosofia continuă în acea epocă să fie concepută ca un efort de progres spiritual, ca un mijloc de transformare interioară.

Metodele de predare: perioada comentariului

Deţinem numeroase mărturii ce ne dezvăluie schimbarea *radicală* în maniera de predare, care a început deja să se schiţeze, se pare, de la sfîrşitul secolului II Î.Hr.: ştim, de exemplu, că un om de stat roman, Crassus, a citit la Atena în 110 Î.Hr. dialogul *Gorgias* al lui Platon, sub îndrumarea filosofului academician Charmadas[1]. De asemenea, trebuie să precizăm că genul literar al comentariului filosofic era foarte vechi. Platonicianul Crantor a compus, în jurul anului 300 Î.Hr., un comentariu la dialogul *Timaios* al lui Platon[2]. Schimbarea radicală realizată în jurul secolului I î.Hr. constă, de fapt, în aceea că predarea însăşi a filosofiei, în esenţă, ia forma unui comentariu de text.

Referitor la acest subiect, avem o mărturie preţioasă, provenită de la un scriitor latin[3] din secolul II d.Hr. El ne povesteşte că platonicianul Taurus, ce preda la Atena în acea epocă, evoca, nostalgic, disciplina ce domnea în comunitatea pitagoreică iniţială şi o opunea atitudinii discipolilor moderni care, spunea el, „ar dori să decidă ei înşişi ordinea în care să înveţe filosofia":

Acesta doreşte să înceapă cu *Banchetullui* Platon, pentru câ-i place bejia lui Alcibiade, celălalt cu *Phaidros,* pentru discursul lui Lysias. Sînt unii care, pe Jupiter, vor să-l citească pe Platon nu pentru a-şi înfrumuseţa viaţa, ci pentru a-şi împodobi limba şi vorbirea, nu ca să fie mai modeşti, ci mai de spirit.

1. Cicero, *Despre orator,* I, 11, 47.
2. Cf. Produs, *Comentariu la Timaios,* voi. I, p. 76, 1 Diehl, trad. Festugiere, voi. I, p. 111.
3. Aulus-Gellius, *Nopţile attice,* I, 9, 8; trad. David Popescu, Ed. Acad. Bucureşti, 1965, p. 25.

Deci, a învăţa filosofia este, pentru platonicieni, a-l citi pe Platon şi, adăugăm, pentru aristotelicieni, a-l citi pe Aristotel, pentru stoici, a-l citi pe Hrisip, pentru epicureici, a-l citi pe Epicur. întrezărim de asemenea în această anecdotă că, în şcoala lui Taurus, dacă se citeşte Platon, se citeşte după o anumită ordine, care corespunde programului de învăţămînt, adică, de fapt, etapelor progresului spiritual. Mulţumită acestei lecturi, ne-o spune Taurus, putem deveni mai buni şi mai sobri. Această perspectivă nu pare de fel să încînte în mod special auditorii.

Multe alte mărturii ne confirmă că ora sau cursul de filosofie este consacrat, înainte de orice, lecturii şi exegezei de texte. De exemplu, elevii lui Epictet stoicul îl comentează pe Hrisip[1]. La cursul neoplatonicianului Plotin, lecţia începe prin lectura comentatorilor lui Aristotel şi Platon, apoi Plotin, la rîndul său, propune propria sa exegeză la textul comentat[2].

în etapa precedentă, predarea se situa aproape în întregime în sfera oralităţii: maestrul şi discipolul dialogau;

filosoful vorbea, discipolii vorbeau şi se exersau în a discuta. Se poate spune că, în anumite privinţe, te învăţau să trăieşti învăţîndu-te să vorbeşti. De acum înainte, se învaţă filosofia prin lectura textelor, însă nu este vorba de o lectură solitară; cursurile de filosofie constau în exerciţii orale de explicare a textelor scrise. Dar, fapt foarte caracteristic, operele filosofice în cvasitotalitatea lor, mai ales din secolul III d.Hr., sînt transpuneri în scris, fie de către maestru, fie de un discipol, ale unui comentariu oral de text sau, cel puţin, precum multe texte de Plotin, disertaţii asupra „problemelor" puse de textul lui Platon.

Nu se mai discută problemele însele, nu se mai vorbeşte de-a dreptul despre lucruri, ci de ceea ce Platon, Aristotel, sau Hrisip spun despre probleme sau lucruri. întrebării „Este lumea eternă?" i se substituie întrebarea exegetică ..Putem admite câ Platon consideră lumea ca eternă, dacă admite un Artizan al lumii în *Timaios?".* De fapt, tratînd

1. Epictet, *Manualul,* § 49; aluzii la comentariile de texte din timpul cursului, *Convorbiri,* I, 10, 8; I, 26, 13-
2. Porfir, *Viaţa* ***lui*** *Plotin,* 14, 10, in Porfir, *Vie de Plotin,* voi. II, trad. şi comentarii de L. Brisson şi alţii, Paris, 1992, p. 155, şi studiul lui M.-O. Goulet-Caze, voi. I, pp. 262-264.

această întrebare pusă sub formă exegetică, se va discuta în cele din urmă problema de fond, făcînd ca textele platonice, aristotelice sau celelalte să spună ceea ce se doreşte ca ele să spună.

Esenţialul, de aici înainte, este a lua întotdeauna punctul de plecare într-un text. M.-D. Chenu[1] a definit excelent scolastica Evului Mediu ca o „formă raţională de gîndire ce se elaborează conştient şi voluntar plecînd de la un text considerat ca autoritate". Dacă se acceptă această definiţie, se poate spune că discursul filosofic, începînd din primul secol de dinainte de Hristos, începe să devină o scolastică şi că scolastica Evului Mediu va fi moştenitoarea sa. Am întrezărit deja că, dintr-un punct de vedere, această epocă asistă la naşterea erei profesorilor.

Este de asemenea era manualelor şi a rezumatelor, destinate fie să servească drept bază unei expuneri şcolare orale, fie să iniţieze studenţii şi poate marele public în doctrinele unui filosof. Deţinem, de exemplu, un *Platon şi doctrina sa,* operă a celebrului retor latin Apuleius, o *învăţătură a doctrinelor lui Platon,* redactată de Alcinoos, un *Rezumat* (al dogmelor diferitelor şcoli), de Arius Didyme.

într-un anumit sens, se poate spune că discursul filosofic al acestei perioade, mai ales sub forma prezentă în neoplatonism, consideră în cele din urmă adevărul ca revelat. Pe de o parte, cum gîndeau deja stoicii[2], există în orice om noţiuni înnăscute, depuse în el de Natura sau Raţiunea universale : scînteile *logos-lui* permit o primă cunoaştere a adevărurilor fundamentale, pe care discursul filosofic se străduieşte să le dezvolte şi să le înalţe la un nivel ştiinţific. Dar, la această revelare naturală se adaugă acel ceva în care au crezut întotdeauna grecii, revelaţiile făcute de zei anumitor oameni inspiraţi, de preferinţă la originile diferitelor popoare, şi anume legislatori, poeţi şi, în cele din urmă, filosofi ca Pitagora. Hesiod povesteşte în *Teogonia* sa ceea ce i-au spus Muzele. La origini, după *Timaios* al lui Platon[3], Atena a revelat primilor atenieni ştiinţele divine: divinaţia şi medicina. Se încearcă dintotdeauna întoarcerea la originile tradiţiei, de la Platon la Pitagora, de la Pitagora

1. M.-D. Chenu, *Introduction ă Vetude de saint Thomas d'Aquin,* Paris, Vrin, 1954, p. 55.
2. D. L, VII, 53-54
3. *Timaios,* ed. cit., 24 c.

la Orfeu. Pe lîngă aceste revelaţii, trebuie să ţinem cont şi de profeţiile zeilor, dezvăluite de maniere diferite în diverse sanctuare, în special cele din Delfi, înţelepciune antică, dar şi de prorocirile mult mai recente, precum cele ale lui Diclymes sau Claros[1]. Se cercetează şi revelaţiile făcute barbarilor, evreilor, egiptenilor, asirienilor sau locuitorilor Indiei. *Oracolele chaldeene* par să fi fost scrise şi prezentate ca o revelaţie în secolul II d.Hr. Neoplatonicienii le considerau o Scriere sacră. Cu cît o doctrină filosofică sau religioasă este mai veche şi cu cît este mai aproape de starea primitivă a umanităţii, în care Raţiunea era prezentă în întreaga sa puritate, cu atît este mai adevărată şi mai demnă de consideraţie. Tradiţia istorică este deci norma adevărului; adevăr şi tradiţie, raţiune şi autoritate se identifică. Un polemist anticreştin, Celsus, îşi va intitula opera *Adevăratul Logos,* dorind să spună prin aceasta „Normă străveche", „Adevărata Tradiţie". Căutarea adevărului nu poate deci consta decît în exegeza unui dat preexistent şi revelat. Scolastica acestei epoci se va strădui să concilieze toate autorităţile, pentru a obţine un fel de sistem general de filosof ie[2].

Alegerea modului de viaţă

învăţăm deci filosofia comentînd textele şi, să precizăm, comentîndu-le într-o manieră deopotrivă foarte tehnică şi foarte alegorică, însă - iar aici găsim concepţia tradiţională a filosofiei - pentru ca în final, după cum spunea filosoful Taurus, „să devenim mai buni şi mai cumpătaţi". A învăţa filosofia, chiar citind şi comentînd textele, înseamnă a învăţa un mod de viaţă şi, în acelaşi timp, a-l practica. Considerat în mod formal, în el însuşi, exerciţiul comentariului este deja un exerciţiu formator, aşa cum era şi cel al dialecticii, în măsura în care este un exerciţiu al raţiunii, o invitaţie la modestie, un element al vieţii contemplative. în

1. Cf. L. Robert, *Trois oracles de la Theosophie et un prophâte d'Apollon,* in *Academie des inscriptions et belles-lettres, comptes rendusdel'annee 1968,* pp. 568-599; „Unoracle grave â Oinoanda", *ibid.,* anul 1971, pp. 597-619.
2. Cf. P. Hadot, *Theologie, exegese, revelation, ecriture daus la philosophiegreqne,* in *LesRegles de l'interpretation,* editată de M. Tardieu, Paris, 1987, pp. 13-34.

plus, conţinutul textelor comentate, fie că e vorba de texte de Platon sau Aristotel, Hrisip sau Epicur, invită la o transformare a vieţii. Stoicul Epictet[1] le va reproşa elevilor săi că nu explică textele decît pentru a se face remarcaţi şi le va spune: „Decît să mă laud, cînd mi se cere să-l comentez pe Hrisip, mai bine roşesc, dacă nu pot arăta o conduită ce se aseamănă învăţăturilor sale şi care se potriveşte cu ele".
Conform lui Plutarh, Platon şi Aristotel au făcut ca filoso-fia să culmineze într-o „epoptică", adică să atingă apogeul în revelaţia supremă a realităţii transcendente. Se pare că, încă de la începutul secolului II d.Hr., şi multe mărturii ne-o dovedesc[2], filosofia a fost concepută ca un itinerar spiritual ascendent, ce corespunde unei ierarhii a părţilor filosofiei. Etica asigură purificarea iniţială a sufletului; fizica revelă că lumea are o cauză transcendentă invitînd astfel la cercetarea realităţilor necorporale; metafizica sau teologia, numită şi epoptică, pentru că este, ca în mistere, sfîrşitul iniţierii, duce în cele din urmă la contemplarea lui Dumnezeu. în perspectiva exerciţiului comentariului, pentru a parcurge itinerariul spiritual, textele de comentat vor trebui citite într-o anumită ordine.
La Platon, se începea cu dialogurile morale, mai ales cu *Alcibiade,* unde se tratează despre cunoaşterea de sine, şi *Phaidon,* care invită la detaşarea de corp, se continua cu dialogurile fizice, precum *Timaios,* pentru a se învăţa cum să se depăşească lumea sensibilă, şi se înălţau în final la dialogurile teologice, ca *Parmenide* sau *Philebos,* pentru a descoperi Unul şi Binele. Iată de ce, cînd Porfir, elevul lui Plotin, a publicat tratatele maestrului său, accesibile pînâ atunci doar discipolilor confirmaţi, el nu le prezenta după ordinea lor cronologică de apariţie, ci conform etapelor progresului spiritual: prima *Enneadă,* adică primele nouă tratate, reuneşte scrieri cu caracter etic, a doua şi a treia se referă la lumea sensibilă şi la ce anume este în ea şi corespunde părţii fizice, cele de-a patra, a cincea şi a şasea *Enneade* au ca obiect lucrurile divine: sufletul, Intelectul şi Unul, corespunzînd epopticii. Problemele de exegeză

1. *Convorbiri,* III, 21-23; *Manualul,* § 49.
2. Plutarh, *Isis et Osiris,* 382 d. Cf. P. Hadot, *La division des parties de la philosophie dans VAntiquite,* in -Museum Helveticum-. **voi.** 36, 1979, pp. 218-221 (bibliogr.).

platoniciană tratate de Plotin în *Enneade* corespund destul de bine ordinii lecturii dialogurilor lui Platon propuse în şcolile platoniciene. Noţiunea de progres spiritual semnifică faptul că discipolii nu pot aborda studiul unei opere decît dacă au ajuns la nivelul intelectual şi spiritual care să le permită obţinerea vreunui folos. Anumite opere sînt rezervate începătorilor, altele celor avansaţi. Nu se vor expune deci într-o operă destinată începătorilor problemele complexe rezervate celor avansaţi[1].
De altfel, fiecare comentariu este considerat un exerciţiu spiritual, nu numai întrucît căutarea sensului unui text pretinde de fapt calităţile morale ale modestiei şi dragostei de adevăr, ci şi pentru că lectura fiecărei opere filosofice trebuie să producă o transformare în auditorul sau cititorul comentariului, cum o dovedesc, de exemplu, rugăciunile finale pe care Simplicius, exeget neoplatonician al lui Aristotel şi Epictet, le aşază la sfîrşitul unora dintre comentariile sale, anunţînd de fiecare dată binefacerea spirituală ce poate fi obţinută din exegeza uneia sau alteia din scrieri, de exemplu, măreţia sufletului, citind tratatul *De Caelo* al lui Aristotel, sau îndreptarea raţiunii, citind *Manualul* lui Epictet.
Pe lîngă exerciţiul fundamental — comentariul —, în şcolile filosofice de la sfîrşitul Antichităţii pare să se fi menţinut şi obiceiul ca maestrul şi elevii să dialogheze în cursul predării, obicei existent atît în şcoala platoniciană. cît şi în cea aristotelică. De exemplu, textul lui Epictet, numit de noi *Convorbiri,* nu reprezintă altceva decît notiţele luate de elevul său Aman în timpul discuţiilor ce urmau lecţiei propriu--zise, adică ulterioare explicării textului. Aulus-Gellius, despre care am vorbit mai sus, ne povesteşte, de exemplu, că maestrul său, platonicianul Taurus, permitea auditorilor săi, după lecţie, să-i pună întrebările pe care le doreau: el însuşi l-a întrebat pe Taurus dacă înţeleptul se enervează, iar filosoful i-a răspuns în amănunt[2]. Plotin însuşi, o ştim de la discipolul său Porfir, îşi încuraja auditorii să pună

1. I. Hadot, *Le probleme du neoplatonisme...,* pp. 160-164; de acelaşi autor, *Introducere* (cap. III) la Simplicius, *Commentaire sur le Mantiei d'Epictete,* Leida, 1995.
2. Aulus-Gellius, *Nopţile atice,* I, 26, 1-11. Pentru Epictet, cf. J. Souilhe, *Introducere* la Epictet, *Entretiens,* voi. I, Paris, 1948, p. XXIX.

întrebări, ceea ce prilejuia multe discuţii, adaugă Porfir[1]. Or, am văzut în *Convorbirile* lui Epictet şi am întrezărit în scrierile lui Platon că răspunsurile maestrului erau destinate de obicei să incite discipolul la a-şi schimba viaţa sau a progresa spiritual.
în general, profesorul de filosofie continuă, ca în secolele precedente, nu numai să anime grupul de discipoli reuniţi în jurul lui, care iau împreună cu el în anumite circumstanţe mese în comun[2] şi trăiesc adesea foarte aproape de maestru, ci şi să vegheze asupra fiecăruia dintre ei. Comunitatea de viaţă este unul din elementele cele mai importante ale formării. Profesorul nu se mulţumeşte să predea, el joacă rolul unui veritabil îndrumător de conştiinţe, îngrijindu-se de problemele spirituale ale elevilor săi.
în acest context, trebuie semnalată renaşterea în această epocă a tradiţiei pitagoreice. Este adevărat că, încă din perioada lui Pitagora, au existat întotdeauna comunităţi revendicîndu-se de la el, deosebindu-se de muritorii obişnuiţi printr-un anumit mod de viaţă: adepţii nu mîncau carne şi practicau o viaţă ascetică, în perspectiva obţinerii unei sorţi mai bune în viaţa viitoare[3]. îmbrăcămintea, abstinenţa lor erau unele din ţintele favorite ale autorilor de comedii[4].-
Ei sînt vegetarieni, nu beau decît apă Acelaşi veşnic mantou plin de paraziţi Şi teama de apă: în vremea noastră, nimeni N-ar

putea suporta un asemenea regim.
Modul de viață al acestor pitagoreici părea să rezide în a practica *akusmata,* un ansamblu de maxime ce combina interdicții alimentare, tabuuri, sfaturi morale, definiții teoretice şi prescripții rituale[3]. Din preajma erei creştine, asistăm la o reînnoire a pitagorismului, analogă celei a altor şcoli. Se dezvoltă o întreagă literatură pitagoreică: în

1. Porfir, *Viața lui Plotin,* 3, 35.
2. Aulus-Gellius, *Nopțile atice,* XVII, 8 şi VII, 13.
3. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism,* Harvard University Press, 1972, p. 199.
4. Aristofon în *Le Pythagoriste,* citat în *Les Presocratiques,* ed. de J.-P. Dumont, p. 612.
5. W. Burkert, *Lore and Science,* pp. 150-175.

această perioadă sînt compuse faimoasele *Versuri de aur*[1]. în numeroasele *Vieți ale lui Pitagora,* în special în cele ale lui Porfir[2] şi Iamblichos, se descrie viața filosofică idilică dusă în şcoala maestrului sau modul cum era organizată comunitatea pitagoreică primitivă: alegerea candidaților, noviciatul, constînd într-o tăcere de cîțiva ani, comunitatea bunurilor între membrii grupului, asceza, dar şi viața lor contemplativă[3]. Se recreează deci comunitățile pitagoreice, speculațiile asupra numerelor se dezvoltă, iar platonicienii au tendința de a considera, în virtutea principiului continuității tradiției adevărului, că platonismul este prelungirea pitagorismului.

Plotin şi Porfir

Alegerea modului de viață

Tocmai am vorbit despre renaşterea pitagorismului. Regăsim acest fenomen în tratatul intitulat *Despre abstinență* scris de Porfir, discipolul lui Plotin, pentru a-l readuce pe Castricius, un alt membru al şcolii, la practica vegetariană. Porfir* îi reproşează lui Castricius că nu respectă legile ancestrale ale filosofiei lui Pitagora şi Empedocle, al cărei adept a fost: Porfir vrea să desemneze aici doar platonismul, conceput ca filosofia revelată încă de la originile umanității. Dar tocmai această filosofie se prezintă ca un mod de viață ce înglobează toate aspectele existenței. Porfir este perfect conştient de faptul că acest mod de viață se deosebeşte radical de cel al altor oameni. Nu se adresează, spune eP, oamenilor „care practică meserii manuale, nici navigatorilor, nici oratorilor, nici politicienilor",

1. P.C. Van der Horst, *Les Vers d'or pythagoriciens,* ediție cu un comentariu, Leida, 1932; M. Meunier, Pythagore, ies *Vers d'or,* Hierocles, *Commentaire sur les Vers d'or,* Paris, 1979.
2. Porfir, *Vie de Pythagore,* ed. şi trad. de E. des Places, Paris, 1982 ; Iamblichos, *Pythagoras,* ed. şi trad. germ. de M. von Albrecht, Darmstadt, 1985.
3. Taurus, în Aulus-Gellius, ***Nopți*** *atice,* I, 9; cf. A.-J. Festugiere, *Etude dephilosopbie greque,* Paris, 1971, pp. 437-462: *SurleDe* vita pythagorica *de Jamblique.*
4. Porfir, *Despre abstinența,* I, 2, 3 Și 3, 3-
5. *Despre abstinența,* I, 27, 1.

ci aceluia care a reflectat asupra întrebărilor: „Cine sînt? De unde am venit? încotro trebuie să merg?" şi care şi-a fixat, pentru alimentație şi în celelalte domenii, principii diferite de cele care guvernează celelalte tipuri de viață.

Modul de viață recomandat de Porfir[1], şi care este cel al şcolii lui Plotin, constă, ca şi în cazul şcolii lui Aristotel, în „a trăi conform spiritului", adică potrivit cu partea cea mai înaltă din noi înşine, care este intelectul. Platonismul şi aristotelismul fuzionează aici. în acelaşi timp, perspectiva unei acțiuni politice a filosofilor, existentă în Academie şi, de altfel, în pitagorismul primitiv, dispare sau, cel puțin, trece în planul secund. Viața conformă spiritului nu se reduce la o activitate pur rațională şi discursivă:

Theoria, contemplația ce ne conduce spre fericire, nu constă într-o acumulare de raționamente, nici în marele număr de cunoştințe dobîndite, aşa cum s-ar crede. Ea nu se construieşte pas cu pas. Cantitatea raționamentelor nu o face să progreseze.

Porfir reia o idee aristotelică: nu e suficient să dobîndeşti cunoştințe, ci trebuie ca ele să „devină natură în noi", „să crească o dată cu noi"[2]. Nu există contemplație, spune Porfir, decît atunci cînd cunoştințele noastre devin în noi „viață" şi „natură". El regăseşte de altfel această concepție în *Timaios*[5]*,* care susține că acela ce contemplă trebuie să se asemene cu ceea ce contemplă şi să *revină* astfel la starea sa anterioară. Prin această asemănare, spunea Platon, se atinge scopul vieții. Contemplația nu este deci cunoaştere abstractă, ci transformare a sinelui[4]:

Dacă fericirea s-ar obține consemnînd discursuri, ar fi posibil să se atingă acest scop fără grija de a se alege mîncarea sau de a îndeplini anumite acte. Dar, pentru că trebuie să ne schimbăm viața actuală cu o alta, purificîndu-ne, în acelaşi timp, prin discursuri şi acțiuni, să examinăm ce fel de discursuri şi ce fel de acțiuni ne pregătesc pentru această altă viață.

Transformarea sinelui este, de altfel, aşa cum o dorea AristoteP, o revenire la adevăratul eu, care nu e altul decît spiritul din noi, divinul din noi[6]:

1. *Ibid.,* I, 29, 1-6.
2. Cf. mai sus, p. 116, n. 3.
3. *Timaios,* 90 a.
4. Porfir, *Despre abstinență,* I, 29, 6.
Cf. mai sus, p. 106. *Despre abstinență,* I, 29, 4.

întoarcerea nu se face către nimic altceva decît către adevăratul eu, asimilarea [cuvînt cu cuvînt: connaturalitatea, *sym-pbysis]* nu ne identifică cu nimic altceva decît cu adevăratul nostru eu. Veritabilul nostru eu este spiritul, iar țelul pe care-l căutăm este trăirea conform

spiritului. Regăsim aici trecerea de la un eu inferior la un eu veritabil şi transcendent, întîlnită de-a lungul întregii istorii a filosofiei antice.
Porfir va descrie aşadar modul de viaţă propriu filosofului: să se detaşeze de senzaţie, de imaginaţie, de pasiuni, să nu dea corpului decît strictul necesar, să părăsească agitaţia mulţimii, aşa cum procedează pitagoreicii şi filosofii descrişi de Platon[1] în *Theaitetos.* Viaţa contemplativă implică deci o viaţă ascetică. Dar şi aceasta din urmă are o valoare în sine însăşi: ea este, în cele din urmă, bună[2] pentru sănătate, după cum o dovedeşte povestirea convertirii discipolului lui Plotin, Rogatianus, membru al Senatului roman, ce renunţă la funcţiile sale, la casă şi servitori, nu se hrăneşte decît o dată la două zile şi se vindecă astfel de gută[3].
Asceza va fi menită să împiedice partea inferioară a sufletului să devieze către sine atenţia ce trebuie îndreptată către spirit. Căci „prin totalitatea fiinţei noastre ne exersăm atenţia"[4]. Modul de viaţă ascetic va avea ca scop disciplinarea atenţiei, la fel de strictă la Plotin ca şi la stoici. Aşa cum notează Porfir[5] în cartea sa *Viaţa lui Plotin:*
Atenţia îndreptată către sine nu slăbea niciodată, în afară de timpul cînd dormea, ceea ce îl împiedica de altfel în postul sever (uneori nu mînca nici pîine) şi în continua îndreptare a gîndului către Spirit.
Ceea ce nu-l împiedică pe Plotin să se ocupe de aproapele său. El este tutorele a numeroşi copii pe care membri ai aristocraţiei romane îi încredinţează la moarte, ocupîn-du-se de educaţia şi de bunurile lor.
Reiese de aici că viaţa contemplativă nu suprimă grija pentru celălalt, această grijă putîndu-se concilia cu viaţa conformă spiritului. Fiind la dispoziţia tuturor[6], „în stare

1. Cf. mai sus, pp. 96-97.
2. Plotin, *Enn.,* II, 9 (33), 14, 11.
3. Porfir, *Viaţa lui Plotin,* 7, 31.
4. *Despre abstinenţă,* I, 41, 5.
5. *Viaţa lui Plotin,* 8, 20.
6. *Viaţa lui Plotin,* 9, 18 şi 8, 19.

de veghe, niciodată nu slăbea preocuparea pentru Intelect", „era prezent, în acelaşi timp, pentru el însuşi şi pentru ceilalţi". „Pentru el însuşi" înseamnă de fapt „pentru eul său adevărat", adică Intelectul.
în tratatul *Despre abstinenţă,* Porfir afirma că ţelul căutării filosofilor este acela de a trăi conform spiritului, conform intelectului, pe care-l putem scrie şi cu literă mică, şi cu majusculă, deoarece e vorba, în acelaşi timp, de inteligenţa noastră şi de Inteligenţa divină, aceea la care inteligenţa noastră participă. Dar în *Viaţa lui Plotin,* citim că[1]:
[...] scopul şi obiectivul final erau, pentru Plotin, să fie unit cu Dumnezeul suprem şi să se apropie de el.
Dumnezeul suprem este superior Intelectului, pentru că, aşa cum afirmă Porfir, se află deasupra Intelectului şi a inteligibilului. Am putea chiar să ne gîndim că există două moduri de viaţă contemplativă şi două ţeluri diferite ale vieţii. însă discursul filosofic plotinian ne va explica această diferenţă de nivel în lumea divină şi ne va face să înţelegem cele două obiective ca fiind cu totul identice. Porfir precizează că Plotin a atins acest „ţel" al uniunii cu Dumnezeul suprem de patru ori, în timpul celor şase ani în care Porfir a frecventat şcoala lui Plotin şi că lui însuşi i s-a întîmplat o dată în întreaga sa viaţă, el avînd acum 68 de ani. Vorbeşte deci de experienţe foarte rare, pe care le putem califica drept „mistice" sau „unificatoare". Aceste momente privilegiate şi excepţionale se detaşează, într-o anumită manieră, pe fondul unei activităţi orientate fără întrerupere către Intelect. Iar dacă experienţele sînt rare, faptul nu înseamnă că ele nu îşi pun amprenta asupra modului de viaţă plotinian, deoarece acesta ne apare acum ca aşteptarea survenirii imprevizibile a momentelor privilegiate ce dau întregul lor sens vieţii.
Plotin descrie aceste experienţe în mai multe locuri din scrierile sale. Nu dăm decît un exemplu[2]:
Atunci cînd sufletul are şansa de a-L întîlni, cînd El vine spre acesta, mai mult, cînd El îi apare prezent, iar sufletul se îndepărtează de orice altă prezenţă, pregătindu-se el însuşi pentru a fi cît mai frumos cu putinţă, ajungînd astfel la asemă-

1. *Viaţa lui Plotin,* 23, 7-18.
2. Plotin, *Enn.,* VI, 7 (38), 34, 9-37; vezi notele şi comentariile lui P. Hadot la Plotin, *Tratatul 38,* Paris, 1988.

narea cu El (căci această pregătire şi disciplinare sînt bine cunoscute de cei ce le practică), văzîndu-l *deodată cura* apare în el (căci nu mai există nimic între ei şi nu mai sînt doi, ci amîndoi sînt unul; într-adevăr, nu mai poţi să-i separi cît timp El este acolo: imaginea lor este cea a amanţilor şi iubiţilor de aici de pe pămînt care ar vrea foarte mult să se contopească), atunci sufletul nu mai are conştiinţa corpului său, nici că se află în acest corp şi spune că nu mai este altceva decît El: om sau animal, sau fiinţă, sau orice (căci a privi aceste lucruri ar însemna să faci într-un fel o diferenţiere şi, de altfel, sufletul nu are clipe libere pentru a se orienta spre ele şi nu le doreşte; iar după ce L-a căutat, atunci cînd El este prezent, merge în întîmpinarea Lui şi pe El îl priveşte în loc de sine--însuşi şi nu are răgazul să vadă cine este, el care priveşte), cu siguranţă, atunci nu L-ar da în schimbul nici unui alt lucru, chiar dacă i s-ar oferi cerul întreg, căci ştie că nu există nimic mai preţios şi mai bun decît El (căci el nu poate să ajungă mai sus, iar toate celelalte lucruri, chiar dacă se află sus, sînt pentru el o coborîre), astfel încît, în acel moment, îi este dat să judece şi să recunoască faptul că „pe El" îl doreşte şi să afirme că nu e nimic preferabil Lui (căci acolo nici o înşelătorie nu mai este posibilă: unde ai putea să găseşti cu absolută siguranţă

adevărul? Deci el [sufletul, n.t.] îşi spune „El este!", doar mai tîrziu o va rosti, acum o mărturiseşte doar liniştea sa, şi, plin de bucurie, el nu se înşală, tocmai fiindcă e cuprins de fericire şi nu o mărturiseşte din cauza unei plăceri care îi copleşeşte corpul, deoarece a devenit ceea ce a fost altădată cînd fusese fericit) [...]. Dacă s-ar întîmpla ca toate lucrurile din jurul lui să fie distruse, ar fi pe de-a-ntregul ceea ce vrea el, numai să fie cu El: atît de mare e fericirea la care a ajuns.

Există aici o tonalitate şi o atmosferă relativ noi în istoria filosofiei antice. Acum, discursul filosofic nu mai serveşte decît la a arăta fără să spună ceea ce îl depăşeşte, cu alte cuvinte, o experienţă în care orice discurs se spulberă, în care, de asemenea, nu există conştiinţa sinelui individual, ci doar un sentiment de bucurie şi de prezenţă. Totuşi această experienţă se înscrie într-o tradiţie inaugurată de *Banchetul* lui Platon[1], ce vorbeşte de o viziune *bruscă,* neaşteptată, a „unei frumuseţi de o natură minunată", ce nu e altceva decît Frumosul în sine, viziune pe care Platon o aseamănă cu cea apărută în faţa ochilor iniţiaţilor în misterele din Eleusis. De altfel, dacă experienţa „mistică" este numită „mistică", este numai din cauza „misterelor",

1. *Banchetul,* 210 e 4.

adică a viziunilor „secrete" din Eleusis, ce se prezentau, şi ele, ca nişte apariţii bruşte, neaşteptate. O astfel de viziune, spune Platon, este momentul cînd viaţa merită efortul de a fi trăită, iar dacă dragostea pentru frumuseţea umană poate să ne scoată din noi înşine, care ar fi oare puterea iubirii provocate de o asemenea frumuseţe[1] ? Regăsim urme ale acestei tradiţii la Philon din Alexandria[2], de exemplu în acest text unde este puternic subliniat caracterul pasager al experienţei:

în timp ce intelectul omului e stăpînit de iubirea divină, cînd îşi încordează toate puterile pentru a ajunge pînă la cel mai tainic sanctuar, cînd se avîntă cu tot elanul şi zelul, atras fiind de Dumnezeu, el uită tot, se uită pe sine, nu-şi aminteşte decît de Dumnezeu şi este suspendat de el [...] Dar atunci cînd entuziasmul slăbeşte iar dorinţa îşi diminuează fervoarea, redevine om, îndepărtîndu-se de cele divine şi întîlnind lucrurile omeneşti aflate la pîndă în vestibulul templului.

Nu trebuie să uităm de altfel că o asemenea tendinţă nu e străină aristotelismului, în măsura în care tocmai în contemplaţie, ce avea drept ţel suprem Gîndirea Gîndirii, rezidă fericirea omului. Dacă nu vorbim aici despre marele comentator al lui Aristotel, de Alexandru din Aphrodisia, este pentru că nu ştim decît foarte puţine despre viaţa şi învăţătura sa, nefiind altceva de spus[3], în legătură cu această chestiune, decît despre un aristotelism mistic, referitor la reprezentarea ce şi-o face Alexandru despre unirea intelectului nostru cu Intelectul divin.

Cu experienţa mistică, sîntem acum în prezenţa unui alt aspect al vieţii filosofice, care nu e nici decizie sau opţiune pentru un mod de viaţă, ci, dincolo de orice discurs, este experienţa indicibilă ce copleşeşte individul şi îi tulbură întreaga conştiinţă de sine, printr-un sentiment de prezenţă inexprimabilă.

Nivelurile eului şi limitele discursului filosofic

Putem extrage din cele cincizeci şi patru de tratate ale lui Plotin o teorie ce explică geneza realităţii plecînd de la

1. *Banchetul,* 211 d-e.
2. Philon, *Despre vise,* II, 232.
3. Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in tbe Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition,* Haga, 1963, pp. 35 şi urm.

o unitate primordială, Unul sau Binele, prin apariţia unor niveluri de realitate din ce în ce mai inferioare şi atinse de multiplicitate: Intelectul, apoi sufletul, apoi lucrurile sensibile, în fond, ca şi Aristotel sau Platon, Plotin nu a scris pentru a expune un sistem, ci pentru a rezolva unele probleme particulare puse de auditori în legătură cu învăţătura lui[1]. Ceea ce nu înseamnă că Plotin nu are o viziune cuprinzătoare a realităţii, ci doar că lucrările sale sînt scrieri de circumstanţă. O anumită parte din aceste lucrări au ca scop încurajarea ascultătorului sau a cititorului, invitîndu-l să ia o anumită atitudine, să adopte un anumit mod de viaţă. Căci discursul filosofic al lui Plotin, la toate nivelurile realităţii, nu face decît să conducă spre o asceză şi o experienţă interioară ce sînt adevărata cunoaştere, prin care filosoful se înalţă spre realitatea supremă, atingînd progresiv niveluri din ce în ce mai înalte şi din ce în ce mai interioare ale conştiinţei de sine. Plotin reia vechea maximă[2] „Numai asemănătorul cunoaşte asemănătorul". Pentru el, aceasta înseamnă că numai devenind spiritual asemănători realităţii pe care vrem să o cunoaştem, o putem percepe. Filosofia lui Plotin dezvăluie de altfel şi spiritul platonismului, al indisolubilei unităţi între cunoaştere şi virtute: nu există cunoaştere decît în şi prin progresul în direcţia Binelui.

Prima etapă a ascensiunii este conştientizarea de către sufletul raţional a faptului că nu se confundă cu sufletul iraţional, care, însărcinat cu însufleţirea trupului, este tulburat de plăcerile şi durerile rezultate din viaţa corporală. Discursul filosofic poate expune argumente în favoarea distincţiei între sufletul raţional şi cel iraţional, dar ceea ce contează nu e concluzia că există un suflet raţional, ci faptul de a trăi el însuşi ca un suflet raţional. Discursul filosofic se poate strădui să gîndească sufletul[3] „considerîndu-l în stare pură, întrucît orice se adaugă unui lucru este un obstacol în cunoaşterea acestuia". Doar asceza, singura, permite eului să se cunoască cu adevărat ca suflet, separat de ceea ce nu este el, adică să devină în mod concret şi conştient

1. Porfir, *Viaţa lui Plotin,* 4, 11 şi 5,5.
2. Empedocle, B 109; Democrit, B 164, *IesPresocratiques,* Dumont, pp. 417 şi 887.
3. *Enneadele* (prescurtat în: *Enn.),* IV, 7 (2), 10, 27 şi urm.

ceea ce era fără să o ştie[1]: „Surprinde-te şi examinează-te". „Exclude ce e de prisos [...] nu înceta să-ţi sculptezi propria statuie." Trebuie, pentru aceasta, să ne despărţim noi înşine de ceea ce s-a adăugat sufletului raţional şi să ne vedem aşa cum am devenit.

Dar nici discursul filosofic, nici itinerariul interior nu se pot opri la sufletul raţional. Discursul filosofic este constrîns să admită, cum a făcut-o Aristotel, că sufletul nu poate raţiona şi gîndi dacă nu s-ar afla anterior lui o Gîndire substanţială ce întemeiază posibilitatea de a raţiona şi de a cunoaşte. Sufletul recunoaşte în el urmele acestei gîndiri, a Intelectului transcendent, sub forma unor principii ce-i permit să raţioneze[2]. Viaţa conformă Spiritului, la Plotin, ca şi la Aristotel, se situează pe niveluri ierarhizate. Ea începe la nivelul sufletului raţional, luminat de Intelect, şi constă în producerea raţionamentelor filosofice şi practicarea virtuţilor, îndrumată de raţiune. Dar dacă reflecţia filosofică conduce sufletul spre Intelect, vor exista, chiar şi aici, două căi de acces către această realitate: pe de o parte, discursul filosofic, pe de altă parte, experienţa interioară. Vor exista deci, după cum spune Plotin, două forme ale cunoaşterii de sine: pe de o parte, o cunoaştere de sine ca suflet raţional, dependent de Intelect, dar conti-nuînd să rămînâ în planul raţiunii şi, pe de altă parte, o cunoaştere de sine, în care şinele însuşi devine Intelect. Plotin o descrie astfel:

Aşadar a te cunoaşte pe tine însuti înseamnă a te cunoaşte nu numai ca om, ci ca devenind cu totul altul, smuls tu însuţi spre înălţimi, ducînd cu tine doar cea mai bună parte a sufletului[3].

Eul descoperă în acel moment că ceea ce este mai elevat în suflet este Intelect şi Spirit, şi că trăieşte constant, într-o manieră inconştientă, viaţa Intelectului. Şi, cu siguranţă, aşa cum o afirmase Aristotel[4], şi cum a spus-o din nou Porfir, scopul vieţii este „trăirea conform Spiritului", „trăirea conform Intelectului". Trebuie să conştientizăm această activitate inconştientă, trebuie să ne îndreptăm atenţia către transcendenţa ce se deschide eului':

1. *Enn.,* IV, 7 (2), 10, 30 şi I, 6 (1), 9, 7.
2. *Enn.,* V. 3 (49), 4, 14 şi urm.
3. *Enn.,* V, 3 (49), 4, 10.
4. Cf. mai sus, pp. 105-107.
5. *Enn.,* V, 1 (10), 12, 14.

Este ca şi cu un om în aşteptarea unei voci pe care doreşte să o asculte; ar îndepărta orice alt sunet şi ar ciuli urechea la sunetul dorit, spre a şti dacă se apropie; la fel, şi noi trebuie să lăsăm deoparte zgomotele ce vin din lumea sensibilă, dacă nu din necesitate, pentru a păstra puterea de conştientizare a sufletului pur şi pregătit să audă sunetele ce vin din înălţimi.

Ajungem aici la un prim nivel al experienţei mistice, deoarece are loc o depăşire a activităţii proprii sufletului raţional, un „a deveni altul", o „smulgere" spre înălţimi. Eul, după ce s-a identificat cu sufletul raţional, se identifică acum cu Intelectul, devine Intelect. Dar cum să ne reprezentăm ceea ce vrea să însemne „a deveni Intelect" ? Plotin concepe Intelectul pornind de la modelul Gîndirii aristotelice, şi anume ca o cunoaştere de sine perfectă, adecvată şi transparentă. în acelaşi timp, el consideră că Intelectul cuprinde în el însuşi toate Formele, toate Ideile şi că, din moment ce Intelectul este totalitatea Formelor ce se gîn-desc pe ele însele, fiecare Formă este, în felul său, în calitate de Idee a Omului sau de Idee a Calului, totalitatea Formelor: în Intelect totul este interior totului. „A deveni intelect" înseamnă deci a gîndi nu doar ca individ, ci drept gîndire a totalităţii; nu numai expunînd în detaliu această totalitate, ci dimpotrivă, resimţindu-i concentrarea, inferioritatea, acordul profund[1]. „Trebuie să vedem Spiritul ca pe propriul nostru eu", spune Plotin[2]. „A deveni Intelect" înseamnă, în definitiv, a ajunge la o stare a eului în care el atinge interiori ta tea, reculegerea asupra lui însuşi, transparenţa faţă de sine însuşi ce caracterizează Intelectul, simbolizate prin ideea unei lumini ce s-ar vedea ea însăşi prin sine însăşi[3]. „A deveni Intelect" semnifică atingerea unei stări de perfectă transparenţă în relaţia cu sine, eli-minînd tocmai aspectul individual al eului, înlănţuit de un suflet şi un corp, pentru a nu lăsa să dăinuie decît interiori-tatea pură a gîndirii la ea însăşi[4]:

Ai devenit tu însuţi Intelect cînd, eliminînd din tine celelalte lucruri, priveşti Intelectul prin acel Intelect, te priveşti pe tine însuţi prin tine însuţi.

1. Cf. P. Hadot, *Introducerea^* Plotin, *Trăite38,* Paris, 1988, pp. 31-43-
2. *Enn.,* V, 8 (31), 10, 40.
3. *Enn.,* V, 3 (49), 8, 22, Cf. E. Brehier, *La Philosopbie de Plotin,* Paris, 1982. p. 98.
4. *Enn.,* V, 3 (49), 4, 29.

A deveni un anumit individ înseamnă a te separa de întreg, adăugind o diferenţă care, spune Plotin[1], reprezintă o negaţie. îndepărtînd toate diferenţele individuale şi, deci, propria individualitate, redevenim întregul. A deveni Intelect înseamnă a ne privi noi înşine şi toate lucrurile în perspectiva totalizantă a Spiritului divin.

Ajuns în acest punct, eul nu se află totuşi la capătul ascensiunii sale. Conform imaginii plotiniene, Intelectul în care ne-am adîncit este ca un val[2] care, crescînd, ne înalţă spre o nouă viziune.

Şi aici, discursul filosofic poate demonstra că dincolo de totalitatea întregului *{l'Uni-totalite)* reprezentată de Intelect şi care nu este decît o unitate derivată, trebuie să admitem cu necesitate o unitate absolută şi

primordială[3]. Discursul filosofic ajunge însă la limita sa, căci nu poate exprima ceea ce este Unitatea absolută, deoarece a vorbi înseamnă a adăuga complemente sau atribute subiecţilor prin intermediul verbelor; or, Unul nu poate avea complemente sau însuşiri, fiind în mod absolut unul. Despre el nu putem spune decît ceea ce nu este. Iar dacă ni se pare că-i atribuim predicate pozitive, spunînd, de exemplu: „Unul este cauza a tot", nu spunem ceea ce este el în sine, ci ceea ce sîntem noi înşine în raport cu el, cu alte cuvinte, că sîntem efectele lui. Altfel spus, crezînd că vorbim despre el, nu vorbim decît despre noi[4]. Relativul care sîntem este întotdeauna raportat la el însuşi şi nu poate atinge absolutul.

Singurul nostru acces la realitatea transcendentă este experienţa non-discursivă, experienţa unificatoare. Experienţa Intelectului corespunde unei stări a eului în care acesta ajunge la interioritatea şi transparenţa perfectă cu sine însuşi. Experienţa Unului corespunde unei stări noi a eului în care s-ar putea spune că se pierde şi se regăseşte. Se pierde deoarece i se pare că nu mai este el însuşp, că nu-şi mai aparţine, ci este în posesia altcuiva. Dar, în acelaşi timp, starea de anihilare a identităţii personale este

1. *Enn.,* VI, 5 (23), 12, 20.
2. *Enn.,* VI, 7 (38), 36, 19.
3. *Enn.,* VI, 9 (9), 1-4, vezi traducerea lui P. Hadot, Plotin, *Trăite 9,* Paris, 1994.
4. *Enn.,* VI, 9 (9), 3, 37-54,
5. *Enn.,* VI, 9 (9), 10, 15 şi 11, 11.

percepută[1] ca „deschidere de sine", ca o „intensificare de sine". „Suprimînd toate lucrurile"[2], nu mai găsim la acest nivel Totalitatea, ci Prezenţa, care este esenţa tuturor lucrurilor şi a sinelui, anterioară oricăror determinări şi individuaţii.

De fapt, această experienţă este inexprimabilă şi, descri-ind-o, Plotin nu poate să spună nimic despre Unul, nu descrie decît starea subiectivă a celui ce o experimentează. Totuşi# o asemenea experienţă este cea care conduce cu adevărat spre Unul. Plotin deosebeşte foarte clar între învăţămîntul discursiv şi experienţa non-discursivă. Teologia, care nu poate fi decît discursivă, ne procură o învăţătură, nişte cunoştinţe despre Bine şi Unul, însă ceea ce ne călăuzeşte către Unul este virtutea, purificarea sufletului, efortul de a trăi viaţa Spiritului. învăţătura e ca un indicator ce ne arată în ce direcţie trebuie să mergem, dar pentru a ajunge la Unul, trebuie efectiv să parcurgem un drum pe care păşim singuri către Unicul[3].

Discursul filosofic poate reapărea totuşi pentru a explica posibilitatea acestei experienţe a Unului. Dacă Eul poate atinge Unul, reuşeşte tocmai pentru că trăieşte viaţa Spiritului. Căci există în Spirit, în Intelect, două niveluri: pe de o parte, nivelul Intelectului gînditor, corespunzător stării Intelectului complet constituit, gîndindu-se pe sine însuşi ca totalitate a Formelor, şi, pe de altă parte, nivelul Intelectului în devenire, care nu este încă Intelect, care nu gîndeşte încă, dar este emanat de Unul ca o iradiere şi se găseşte astfel în contact nemijlocit cu el. Ca urmare a atingerii cu Unul, ne spune Plotin, Spiritul e „cuprins de dragoste", e „îmbătat cu nectar", „se deschide în bucurie"[4]. A deveni Intelect gînditor era deja pentru eu o experienţă mistică. Dar a deveni Intelect iubitor înseamnă a se înălţa la o experienţă mistică superioară, cu alte cuvinte, a se situa în punctul de origine unde toate lucrurile provin din Bine şi acesta nu e altceva decît Intelectul în devenire. Ne putem imagina un punct situat pe o rază ce-ar ajunge să coincidă cu punctul de unde raza emană din centru:

1. *Enn.,* VI, 9 (9), 11, 12.
2. *Enn.,* V, 3 (49), 17, 37.
3. *Enn.,* VI, 7 (38), 36, 6-10; VI, 9 (9), 4, 11-16.
4. *Enn.,* VI, 7 (38), 35, 19-33, vezi comentariul lui P. Hadot, Plotin, *Trăite 38,* pp. 37-43 şi 343-345.

punctul de naştere a razei este infinit de aproape de centru, şi totuşi infinit separat, fiindcă nu este centrul, ci doar un punct de emanaţie[1]. Astfel este raportul relativului cu absolutul. Raporturile existente la Plotin între discursul filosofic şi opţiunea existenţială sînt foarte bine rezumate în următoarea frază a lui Plotin, îndreptată împotriva gnosticilor[2]:

Cînd spunem „Dumnezeu" fără a practica într-adevăr virtutea, „Dumnezeu" nu este decît un cuvînt.

Doar experienţa morală sau mistică poate da conţinutul discursului filosofic.

Neoplatonismul postplotinian şi teurgia

Discursul filosofic şi voinţa de armonizare între tradiţii

Neoplatonisml ulterior lui Plotin, reprezentat mai ales de Iamblichos, Syrianus, Produs şi Damascius, ar putea părea, în primul moment, o dezvoltare a sistemului ierarhizat al lui Plotin. De fapt, se caracterizează, am aflat-o deja, printr-un imens efort de sinteză a celor mai disparate elemente ale tradiţiei filosofice şi religioase din toată antichitatea. Conform unei îndelungate tradiţii, platonismul se identifică cu pitagorismul; pe de altă parte, aristotelismul este acum reconciliat cu platonismul, dar în măsura în care scrierile lui Aristotel, de altfel interpretate într-un sens platonician, reprezintă o primă etapă în ciclul general al învăţămîntului platonician, ce constă în explicarea unui anumit număr de tratate ale lui Aristotel[3], apoi a dialogurilor lui Platon[4], în funcţie de etapele progresului spiritual.

Dar armonizarea nu se opreşte aici. Se căuta de asemenea să se pună de acord tradiţia filosofică şi acele tradiţii

1. Cf. P. Hadot, Plotin, *Trăite 9,* pp. 37-44.
2. *Enn.,* II, 9 (34), 15, 39-40.
3. Despre armonizarea între Platon şi Aristotel, cf. I. Hadot, *Aristote dans l'enseignement philosophique neoplatonicien,* în „Revue de theologie et de philosophie", voi. 124, 1992, pp. 407-425; despre reprezentarea pe care şi-o făceau comentatorii neoplatonicieni ai operei lui Aristotel, cf. I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur Ies Categories,* fasc. I, Leida, 1990, pp. 63-107.
4. Cf. A.-J. Festugiere, *Etudes de philosophie greque,* pp. 535-550, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V-Vf siecles.*

revelate de zei care sînt scrierile orfice şi *Oracolele calde-ene.* Astfel, trebuia sistematizat orice dat revelat, orfismul, pitagorismul, caldeismul şi tradiţia filosofică, pitagorică şi platoniciană.

Ajungem astfel la ceea ce ne poate apărea drept jonglerii neverosimile. Neoplatonicienii sînt capabili să găsească diferitele clase de zei din *Oracolele caldeene* în fiecare din articulaţiile argumentaţiei dialectice referitoare la faimoasele ipoteze asupra Unului, dezvoltate în dialogul *Parmenide* al lui Platon. Pe de altă parte, ierarhii de noţiuni scoase artifical din dialogurile lui Platon ajung să corespundă astfel termen cu termen ierarhiilor entităţilor orfice şi caldeene. în discursul filosofic neoplatonician pătrund astfel revelaţiile caldeene şi orfice. însă n-ar trebui să ne imaginăm, doar pentru atît, că discursul filosofic neoplatonician nu e decît o adunătură confuză. în fond, întreaga scolastică este un efort raţional de interpretare şi sistematizare. Ea obligă spiritul la o gimnastică intelectuală formatoare, ce dezvoltă capacitatea de a analiza conceptele şi rigoarea logică: nu putem decît să admirăm tentativa lui Produs, ce a încercat să expună *more geometrico* etapele prin care trec fiinţele, în scrierea sa *Elemente de teologie.* Comentariile lui Produs asupra lui Platon sînt remarcabile momente de exegeză. Şi, pentru a lua un alt exemplu, reflecţiile lui Damascius privind aporiile implicate în noţiunea de „Principiu al întregului" ating o mare profunzime. Nu e deloc uimitor că „sistemul" lui Proclus a avut o influenţă capitală în întreaga istorie a gîndirii occidentale, mai ales în Renaştere şi în perioada romantismului german. Activitatea neoplatonicienilor ce i-au urmat lui Plotin a fost consacrată îndeosebi interpretării textelor lui Aristotel şi Platon. Un anumit număr din comentariile lor asupra lui Aristotel vor fi traduse în latină şi vor juca un rol considerabil în interpretarea propusă pentru acest filosof în Evul Mediu.

Modul de viaţă

Pentru neoplatonicienii care au urmat, ca şi pentru Plotin, discursul filosofic este strîns legat de practici concrete şi de un mod de viaţă. însă pentru Plotin, trăirea conform spiritului constă într-o viaţă filosofică, adică în asceză şi în experienţa morală şi mistică. Cu totul altfel este pentru

neoplatonicienii ce i-au urmat. Ei păstrează, fără îndoială, practica filosofică a ascezei şi virtuţii[1], dar au considerat la fel de importantă, sau chiar mai importantă, cum ar fi cazul lui Iamblichos, ceea ce numesc ei practica „teurgică". Cuvîntul „teurgie" nu apare decît în secolul II d.Hr.; se pare că a fost creat de autorul sau autorii *Oracolelor caldeene,* pentru a desemna riturile apte să purifice spiritul şi „vehiculul imediat", corpul astral, cu scopul de a-i permite să contemple zeii[2]. Aceste rituri includ abluţiuni, sacrificii, invocaţii, ce utilizează adesea cuvinte de neînţeles. Ceea ce diferenţiază teurgia de magie este că nu caută să-i constrîngă pe zei, ci, dimpotrivă, se supune voinţei lor îndeplinind riturile despre care se consideră că ei înşişi le-au fixat. Nu filosofia teoretică, spune Iamblichos[3], ci ritualurile pe care nu le înţelegem sînt singurele în stare să împlinească unirea noastră cu zeii. Nu printr-o exercitare a gîndirii le putem îndeplini, căci astfel eficacitatea lor ar depinde de noi. Zeii au iniţiativă şi aleg *semnele* materiale, „sacramentele", am putea spune, ce atrag zeii şi permit contactul cu divinul şi viziunea formelor divine. Sîntem aici în prezenţa unui tip de doctrină a graţiei salvatoare. în această concepţie, ideea unei uniri mistice nu dispare, însă ea este înţeleasă din perspectiva generală a teurgiei. Ca şi ceilalţi zei, şi Zeul suprem se face cunoscut sufletului în experienţa mistică[4] prin intermediul a ceea ce Produs numeşte „unu al sufletului", adică al părţii supreme şi transcendente a sufletului; acest „unu al sufletului" ar corespunde deci, într-o anumită măsură *semnului* care, în practica teurgică obişnuită, atrage zeii în suflet.

1. Cf., de exemplu, R. Masullo, // *Tema degli „Esercizi Spirituali" nella Vita Isidori di Damascio,* în *Talariskos Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata,* Neapole, 1987, pp. 225-242.
2. Cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and **Theurgy,*** ed. a 2-a, Paris, 1978 (este în pregătire o a treia ediţie); H.-D. Saffrey, *Recherches sur le neoplatonisme apres Plotin,* Paris, 1990, pp. 33-94; P. Hadot, *Theologie, exegese...,* ed. cit., pp. 26-29.
3- Iamblichos, *Misterele Egiptului,* Paris, 1966, ediţie E. des Places, II, 11, p. 96.
4. Cf. A. Sheppard, *Produs' Attitude to Theurgy,* în „Classical Quar-terly", voi. 32, 1982, pp. 212-224; H.-D. Saffrey, *Front Iamblichus to Produs and Damascius,* în „Classical Mediterranean Spiritua-lity", editată de A.H. Armstrong, New York, 1986, pp. 250-265.

Influenţa teurgiei asupra platonismului este pentru noi foarte enigmatică. Este dificil de înţeles de ce neoplato-nismul de la sfîrşitul antichităţii a introdus practicile teur-gice în demersul filosofic. Aşa cum a subliniat foarte

bine H.-D. Saffrey[1], această atitudine se poate explica prin imaginea pe care neoplatonicienii ce au urmat şi-o fac despre locul omului în raport cu divinul. Dacă Plotin considera că sufletul omenesc se află întotdeauna în contact inconştient cu Intelectul şi lumea spirituală, neoplatonicienii ce i-au urmat au considerat că sufletul, pentru că a căzut în corp, trebuie să treacă prin rituri materiale şi sensibile pentru a se putea ridica spre divin. într-un cuvînt, avem în acest caz un demers, analog celui creştin, conform căruia omul, corupt prin păcatul originar, are nevoie de mijlocirea Logosului şi de semne sensibile, de sacramente, spre a putea intra în contact cu Dumnezeu. Pentru ambele mişcări spirituale ce domină sfîrşitul antichităţii şi se opun una celeilalte, este vorba de neoplatonism şi creştinism, omul nu se poate salva prin propriile-i forţe, ci are nevoie de o iniţiativă divină.

1. H.-D. Saffrey, *Recherches sur le neoplatonisme apres Plotin,* ed. cit., pp. 54-56.

IX

Filosofie şi discurs filosofic

Filosofia şi ambiguitatea discursului filosofic

Stoicii deosebeau filosofia, adică practica trăită a virtuţilor care erau pentru ei logica, fizica şi etica[1], de „discursul conform filosofiei", adică de învăţare a filosofiei, ea însăşi divizată în teoriile fizicii, logicii şi eticii. Această distincţie, cu un sens precis în sistemul stoic, poate fi utilizată într-o manieră mai generală pentru a descrie fenomenul „filosofiei" în antichitate. Am recunoscut, în cursul cercetării noastre, pe de o parte, existenţa unei vieţi filosofice, mai exact a unui mod de viaţă pe care-l putem caracteriza drept filosofic, opus radical modului de viaţă al ne-filoso-filor, pe de altă parte, existenţa unui discurs filosofic ce justifică, motivează şi influenţează această opţiune de viaţă. Astfel, filosofia şi discursul filosofic se prezintă, în acelaşi timp, drept incomensurabile şi de neseparat.

Mai intîi incomensurabile, deoarece, pentru antici, eşti filosof nu în raport cu originalitatea şi bogăţia discursului filosofic pe care-l inventezi sau dezvolţi, ci în funcţie de felul cum trăieşti. Este vorba, înainte de toate, de a deveni mai bun. Iar discursul filosofic nu este filosofic decît dacă se transformă în mod de viaţă. Acest lucru este adevărat pentru tradiţiile platoniciană şi aristotelică, pentru care viaţa filosofică culminează cu trăirea conform spiritului. Dar este la fel de adevărat şi pentru cinici, ce reduc la minim discursul filosofic, uneori la cîteva gesturi; cinicii nu sînt consideraţi mai puţin filosofi şi uneori sînt chiar modele de filosofie. Putem lua un alt exemplu: omul de stat roman Caton din Utica[2], oponent al dictaturii lui Cezar,

1. Cicero, *Despre supremul bine şi supremul rău,* ed. cit., III, 72; Diogenes Laertios (prescurtat: D. L), VII, 39 *şi* 41, cf. mai sus, pp. 210-216.

2. Seneca, *Despre constanţa înţeleptului,* 7, 1; *Despre providenţa,* II, 9-

ce şi-a sfîrşit viaţa printr-o sinucidere faimoasă, apoi a fost admirat de posteritate ca un filosof şi chiar ca unul dintre rarii înţelepţi stoici care au existat: pentru că practica în activitatea sa politică, cu o rigoare exemplară, virtuţile stoice. Acelaşi lucru se poate afirma şi despre alţi oameni de stat romani, precum Rutilius Rufus şi Quintus Mucius Scaevola Pontifex, ce practicau cu stricteţe stoicismul, arătînd un dezinteres exemplar în administrarea provinciilor sau fiind singurii capabili să ia în serios dispoziţiile legilor date împotriva luxului, apărîndu-se în faţa tribunalelor fără să facă apel la resurse retorice, însă într-un stil stoic[1]. Putem să-l evocăm de exemplu pe împăratul Marcus Aurelius, numit oficial, încă din viaţă, „filosoful", chiar dacă se ignora totuşi că scrisese *Cugetările* şi că nu putea să apară astfel drept un teoretician[2]. Tot filosof, cu toate că nu a predat, este senatorul Rogatianus[3], discipol al lui Plotin, amintit mai sus. Chiar în ziua cînd trebuia să înceapă a-şi exercita funcţiile de pretor, Rogatianus a renunţat la sarcinile sale politice şi la averi.

Viaţa filosofică şi discursul filosofic sînt incomensurabile mai ales că sînt de ordin întru totul eterogen. Ceea ce constituie esenţialul vieţii filosofice, alegerea existenţială a unui anumit mod de viaţă, experienţa anumitor stări, a unor dispoziţii interioare, scapă în întregime exprimării în discursul filosofic. Faptul a apărut evident în experienţa platoniciană a iubirii, poate chiar în intuiţia aristotelică a substanţelor simple şi, mai ales, în experienţa unificatoare, pe deplin inexprimabilă în specificitatea sa pentru cel ce vorbeşte despre ea, deoarece cînd experienţa este încheiată, nu se mai situează la acelaşi nivel psihic ca atunci cînd o trăia. La fel de adevărat este şi pentru experienţa vieţii epicureice, stoice sau cinice. Experienţa trăită a plăcerii pure sau a deplinei coerenţe cu sine însuşi şi cu Natura este de un cu totul alt ordin decît discursul ce o prescrie sau o descrie din exterior. Aceste experienţe nu sînt de ordinul discursului şi al propoziţiilor.

Incomensurabile deci, dar şi inseparabile. Nici un discurs nu merită să fie numit filosofic dacă este separat de viaţa filosofică, nici o viaţă nu este filosofică dacă nu e strîns

1 Cf. I. Hadot, *Tradition stoicienne et ideespolitiques au temps des Graques,* în „Revue des etudes **latines",** voi. 48, 1970, pp. 174-178.

2 Cf. P. Hadot, *La Citadelle interieure,* Paris, 1992, pp. 16 şi 31. 3. Porfir, *Viaţa lui Plotin,* 7, 32.

legată de discursul filosofic. De altfel, tocmai aici se află pericolul inerent vieţii filosofice: ambiguitatea discursului filosofic.

într-adevăr, toate şcolile au denunţat pericolul ce-l ameninţă pe filosof, cînd îşi imaginează că discursul poate să-i fie suficient, fără a fi în acord cu viaţa filosofică. Ele i-au atacat în mod constant, pentru a relua termenii platonicianului Polemon[1], pe cei ce se voiau admiraţi pentru abilitatea lor în argumentarea silogistică, dar care se contraziceau prin conduita vieţii lor sau, cum spune o cugetare epicureică[2], pe cei ce prezintă discursuri goale, pe cei care, aşa cum o confirmă stoicul Epictet[3], perorează despre arta de a trăi omeneşte, făcînd, după expresia lui Seneca, din iubirea de înţelepciune *(iphilosophia) o* dragoste pentru cuvînt *(philologia)[4].* în mod tradiţional, cei ce desfăşoară un discurs aparent filosofic, fără a încerca să-şi raporteze viaţa la discursul lor şi fără ca acesta să izvorască din experienţa şi din viaţa lor, sînt numiţi de filosofi „sofişti", încă de la Platon şi AristoteP şi pînă la Plutarh, care afirmă că, o dată ce sofiştii şi-au părăsit catedrele şi au lăsat deoparte cărţile şi manualele, nu sînt mai buni decît ceilalţi oameni, „în actele reale ale vieţii"[6].

Dimpotrivă, viaţa filosofică nu se poate lipsi de discursul filosofic, dar cu condiţia să-l inspire şi să-l anime. El este parte integrantă a acestei vieţi. Putem considera raportul între viaţa filosofică şi discursul filosofic în trei maniere diferite, de altfel strîns legate între ele. Mai întîi, discursul justifică alegerea modului de viaţă şi îi dezvoltă toate implicaţiile: ca într-o cauzalitate reciprocă, am putea spune că opţiunea de viaţă determină discursul, iar discursul determină alegerea modului de viaţă, justificînd-o teoretic, în al doilea rînd, pentru a putea trăi filosofic, trebuie să exercităm o acţiune asupra noastră înşine şi asupra altora, iar discursul filosofic, dacă este cu adevărat expresia unei opţiuni existenţiale, va fi, din acest punct de vedere, un

1. p. L, IV, 18.
2. în Porfir, *Scrisoare către Marcella,* § 31.
3. Epictet, *Convorbiri,* III, 21, 4-6.
4. Seneca, *Scrisori către Luciliu,* 128, 23. Cf. J. Pepin, *Philologos/ Pbilosophos,* în Porfir, *Viaţa lui Plotin,* voi. II, pp. 477-501 (citat p. 253, n. 2).
5. Cf. mai sus, pp. 41-42.
6. Plutarh, *Cum să ascultăm,* 43 f.

mijloc indispensabil. în sfirşit, discursul filosofic este una din formele practicării modului filosofic de viaţă, sub forma dialogului cu aproapele sau cu sine.

în primul rînd, discursul filosofic justifică teoretic opţiunea de viaţă. Am constatat-o de la un capăt la celălalt al istoriei filosofiei antice: pentru a-şi întemeia raţionalitatea opţiunilor de viaţă, filosofii trebuie să recurgă la un discurs ce vizează el însuşi, atît cît se poate, o raţionalitate riguroasă. Fie că e vorba, la Platon, de alegerea Binelui, la epicureici, de alegerea plăcerii pure, la stoici, de alegerea intenţiei morale sau, la Aristotel şi Plotin, de alegerea unei vieţi conforme Intelectului, va trebui de fiecare dată să se deosebească precis supoziţiile, implicaţiile, consecinţele unei asemenea atitudini, de exemplu, cum am văzut la stoicism sau epicureism, căutarea locului omului în lume, în perspectiva opţiunii existenţiale, şi astfel elaborarea unei „fizici" (încununată sau nu de o teologie), definirea raporturilor omului cu semenii săi şi elaborarea drept consecinţă a unei „etici", definirea, în sfîrşit, a regulilor raţionamentului utilizate în fizică şi etică, şi elaborarea astfel a unei „logici" şi a unei teorii a cunoaşterii. Ar trebui deci să se utilizeze un limbaj tehnic, să se vorbească despre atomi sau lucruri necorporale, sau despre Idei, Fiinţă sau Unu, sau despre regulile logice ale dezbaterii. Chiar şi în cazul opţiunii cinice de viaţă, unde discursul filosofic este foarte redus, putem distinge, în planul secund, o reflecţie asupra raporturilor între „convenţie" şi „natură". Un efort de conceptualizare şi sistematizare mai mare sau mai mic se recunoaşte de la un capăt la altul al filosofiei antice.

în al doilea rînd, discursul este un mijloc privilegiat graţie căruia filosoful poate acţiona asupra lui însuşi şi asupra altora, căci, dacă este expresia unei opţiuni existenţiale a celui ce-l rosteşte, are întotdeauna, direct sau indirect, o funcţie formatoare, educativă, psihologică şi terapeutică. Are totdeauna ca scop producerea unui efect, crearea în suflet a unui *habitus,* provocarea unei transformări a eului. Tocmai la acest rol creator face aluzie Plutarh, cînd scrie[1]:

Discursul filosofic nu sculptează statui nemişcate, ci vrea să transforme tot ce atinge în ceva activ, eficient şi viu, inspiră elanuri, judecăţi generatoare de fapte utile, alegeri avînd în vedere binele [...].

1. Plutarh, *Filosoful trebuie să discute mai ales cu cei mari,* 776 c-d.

în această perspectivă, îl putem defini ca un exerciţiu spiritual, adică o practică menită să determine o schimbare

radicală a ființei.
Diferitele tipuri de discurs filosofic se vor strădui, în diverse moduri, să realizeze această transformare a eului. Astfel, discursul pur „teoretic" şi dogmatic, redus, s-ar putea spune, la el însuşi, poate acționa, într-un fel, doar prin forța evidenței. De exemplu, prin forma lor sistematică, riguroasă, prin aspectele seducătoare ale formei de viață propuse pentru figura înțeleptului, pe care o schițează, teoriile epicureice şi stoice ne constrîng oarecum să facem alegerea modului de viață pe care îl implică.
însă ele îşi mai pot amplifica puterea persuasivă con-centrîndu-se în rezumate foarte concise, mai mult încă, în scurte maxime elocvente, asemănătoare remediului cvadruplu al epicureicilor. De aceea, stoicii şi epicureii îşi îndeamnă discipolii să-şi reamintească zi şi noapte, nu doar mental, ci şi în scris, aceste dogme fundamentale. Exercițiul din *Cugetările* lui Marcus Aurelius trebuie înțeles tocmai în această perspectivă. în lucrarea amintită, împăratul filosof formulează pentru sine şi dogmele stoicismului. Nu este vorba de un simplu rezumat sau un îndreptar menit să-l recitești; nici de formule matematice, date o dată pentru totdeauna şi destinate aplicării în chip mecanic. Căci nu de rezolvarea problemelor teoretice şi abstracte este vorba, ci de resituarea în acea stare sufletească aptă să te oblige să trăieşti ca un stoic. Nu este suficientă deci recitirea „cuvintelor", ci trebuie, mereu, să fie enunțate, într-o modalitate elocventă, maxime ce îndeamnă la acțiune ; ceea ce contează este actul de a scrie, de a-ți vorbi ție însuți[1]. Se poate spune, în general, că avantajul structurii sistematice a teoriilor stoice şi epicureice este că rafinamentele doctrinare pot fi rezervate specialiştilor, dar esențialul doctrinei este accesibil unui public mult mai larg: există aici o analogie cu creştinismul: dacă dezbaterile sînt rezervate teologilor, poporului creştin îi este suficient catehismul. Aceste filosofii pot deci, cum am spus, să devină „populare". Ele sînt „misionare".
Există un cu totul alt tip de discurs, aparent de ordin teoretic, constituit din cele ce iau forma interogației, a căutării, a aporiei chiar, aşadar cele ce nu propun nici

1. P. Hadot, *La Citadelle interieure,* pp. 64-66.

dogme, nici un sistem, însă obligă discipolii la un efort personal, la un exercițiu activ. Asemenea discursuri vizează şi ele crearea unei aptitudini, a unui *habitus* în sufletul interlocutorului, pentru a-l conduce spre alegerea unui anumit tip de viață.
în dialogul de tip socratic, în care maestrul se preface că nu ştie nimic şi că nu-l învață nimic pe interlocutorul său, acesta din urmă este pus el însuşi în discuție: trebuie să dea seamă de sine şi de felul cum trăieşte şi a trăit, întrebările socratice îl obligă să aibă grijă de el însuşi şi, în consecință, să-şi schimbe viața.
Dialogul platonician, *Sofistul* sau *Philebos* de exemplu, este un exercițiu mai mult intelectual, dar, trebuie să recunoaştem, este, înainte de toate, un „exercițiu". Am văzut că scopul său principal şi unic nu este rezolvarea unei probleme date, ci a „te face un mai bun dialectician". Iar a fi un mai bun intelectual nu înseamnă doar a fi iscusit în a inventa sau a manifesta subtilitate în raționament, ci, mai întîi, a şti să discuți, după toate exigențele implicate: a recunoaşte prezența şi drepturile interlocutorului, a întemeia răspunsurile pe ceea ce interlocutorul recunoaşte el însuşi că ştie, a te pune de acord cu el în fiecare etapă a discuției; mai ales a te supune exigențelor şi normelor rațiunii, ale căutării adevărului, şi, în cele din urmă, a recunoaşte valoarea absolută a Binelui. Ceea ce înseamnă a părăsi punctul de vedere individual, pentru a te ridica spre o perspectivă universală, a te strădui să vezi lucrurile din perspectiva întregului şi a Binelui, a transforma astfel viziunea ta despre lume şi propria atitudine interioară.
Discursul filosofic poate lua, de altfel, şi forma unei expuneri continue, a unui discurs de încurajare sau consolare, în care toate resursele retoricii vor fi folosite pentru a provoca transformarea sufletului.
în sfîrşit, al treilea raport dintre filosofie şi discurs: discursul filosofic este chiar una din formele practicării modului filosofic de viață. Tocmai am văzut că dialogul este o parte integrantă a modului de viață platonician. Viața în Academie implică un schimb intelectual şi spiritual Permanent, prin dialog, dar şi prin cercetarea ştiințifică. O asemenea comunitate de filosofi este în acelaşi timp şi una de savanți, ce se ocupă de matematici, astronomie sau reflecție politică.

în comparație cu şcoala platoniciană, şcoala aristotelică este cu atît mai mult o comunitate de savanți. Alegerea modului aristotelic de viață semnifică, de fapt, „a trăi conform Intelectului", adică a găsi sensul vieții şi al plăcerii în studiu, deci, în cele din urmă, a duce o viață de savant şi de contemplativ şi a cerceta, adesea în colectiv, toate aspectele realității umane şi cosmice. Discursurile filosofic şi ştiințific, ce nu pot fi, pentru Aristotel, doar sub forma dialogului, sînt elemente esențiale ale trăirii conform spiritului. Activitate de savant, ce poate fi depăşită, de altfel, printr-o intuiție mistică, atunci cînd intelectul intră în contact, printr-o atingere non-discursivă, cu Intelectul divin. Vom regăsi şi în alte şcoli comunitatea de cercetare, de discuție, de grijă față de sine şi ceilalți, de îndreptare reciprocă, atît în prietenia epicureică, dar şi, după cum am văzut, în îndrumarea de conştiință stoică şi neoplato-niciană.
Vom recunoaşte şi un exercițiu al modului de viață filosofic în discursul de meditație, ce este, într-un anumit fel,

un dialog al filosofului singur cu sine, chestiune întîl-nită deja mai înainte. Dialogul cu sine este o practică răspîndită în întreaga antichitate. Se ştie, de exemplu, că Pyrrhon îşi uimea concetăţenii deoarece vorbea tare cu sine însuşi[1], iar stoicul Cleanthes îşi făcea reproşuri în aceeaşi manieră. Meditaţia în tăcere se poate practica în picioare şi nemişcat — cum este stilul lui Socrate — sau piimbîndu-ne, cum o spune poetul Horaţiu[2]: „Mergi tăcut, cu paşi măsuraţi, de-a lungul pădurilor curate, avînd în minte doar gîndurile demne de un înţelept şi de un om de bine?" sau stoicul Epictet[3]: „Plimbă-te singur, converseazá cu tine însuţi". Meditaţia aparţine unui ansamblu de practici ce nu ţin toate de natura discursului, dar care sînt întotdeauna mărturia angajamentului personal al filosofului şi, pentru el, un mijloc de a se tranforma şi a se influenţa pe sine. Vom evoca acum tocmai aceste exerciţii spirituale.

1. D. L., IX, 64 şi VII, 171.
2. Horaţiu, *Epistole,* I, 4, 4-5 (în Horatius, *Opera omnia,* II, Editura Univers, Bucureşti, 1980).
3. Epictet, *Convorbiri,* III, 14, 1.

Exerciţii spirituale

De-a lungul studiului nostru, am întîlnit în toate şcolile, chiar şi la sceptici, „exerciţii" *(askesis, melete),* adică practici voluntare şi personale avînd drept scop realizarea unei transformări a eului. Ele sînt inerente modului de viaţă filosofic. Aş dori acum să încerc să evidenţiez tendinţele comune pe care le putem deosebi în practicile diferitelor şcoli.

Preistorie

Nu există un început absolut în istoria gîndirii. Putem deci presupune că a existat o preistorie a exerciţiilor spirituale la gînditorii presocratici şi în Grecia arhaică. Din nefericire, tot ceea ce cunoaştem din presocratici este extrem de lacunar, mărturiile sînt destul de tîrzii, iar fragmentele conservate foarte dificil de interpretat, deoarece nu putem găsi întotdeauna cu certitudine sensul cuvintelor folosite. De exemplu, Empedocle[1] vorbeşte de un om ieşit din comun, care pare a fi Pitagora:

Trăia printre ei un om foarte învăţat ce a ştiut să dobîndească o mare bogăţie de gînduri *(prapidon),* priceput în toate. Căci atunci cînd făcea un mare efort în gîndurile sale *(prapidessiri),* vedea cu uşurinţă fiecare din lucrurile ce se petrecuseră în zece sau douăzeci de vieţi omeneşti.

Observăm aici o aluzie la exerciţiile de memorie practicate de Pitagora[2] şi vom reveni la acest subiect, însă vom reţine pentru moment că reamintirea se face printr-un „mare efort în gîndurile sale". Cuvîntul*prapides,* folosit de două ori în text, semnifică, la origine, diafragma, a cărei contracţie poate opri respiraţia şi, într-o manieră figurată, reflecţia sau gîndirea. Ca şi cuvîntul „cceur" din franceză, el are, în acelaşi timp, o semnificaţie fiziologică şi psihologică. J.-P. Vernant[3], în continuarea lui L. Gernet[4], consideră

1. Empedocle, *Les Presocratiques,* B CXXIX, Dumont, p. 428.
2. J.-P. Vernant, *Mit şi gîndire în Grecia antică,* trad. de Zoe Petre şi Andrei Niculescu, Ed. Meridiane, voi. I, Bucureşti, 1995, p. 149.
3- Ibidem, pp. 150 şi 130.
4. L. Gernet, *Anthropologie de la Grece antique,* Paris, 1982, p. 252.

că textul lui Empedocle face aluzie la un „exerciţiu spiritual" de reamintire, ce constă în „tehnici de control al respiraţiei cu ajutorul diafragmei, ce trebuiau să permită sufletului să se concentreze, pentru a se elibera de corp şi a călători în lumea de dincolo". Oare putem admite că termenul jDrapzVfe, cînd este vorba de efortul de reamintire, are un sens fiziologic, de vreme ce două rînduri mai sus, el desemnează reflecţiile şi judecăţile, părînd deci a avea într-adevăr un sens psihologic? într-un text a lui Empedocle[1]:

Fericit cel ce a dobîndit o mare bogăţie de gînduri *(prapidori)* divine, nefericit cel ce păstrează despre zei o opinie de ignorant,

regăsim acelaşi sens „psihologic" al termenului *prapides,* confirmat, de altfel, prin opoziţia faţă de un termen semni-ficînd „opinie". Afirmarea, în acest context, a existenţei „tehnicilor de control al respiraţiei" se sprijină în realitate, numai pe ambiguitatea cuvîntului *prapides;* or, nimic nu dovedeşte că, în fraza lui Empedocle, termenul desemnează diafragma.

Nu vreau să spun că n-au existat tehnici de control al respiraţiei în tradiţia filosofică greacă. Conceperea sufletului ca un suflu[2] ar fi suficientă pentru a le presupune. Şi s-ar putea ca exerciţiul platonician ce constă în a concentra sufletul, risipit, de obicei, în toate părţile corpului[3], să fie înţeles din această perspectivă. De asemenea, este uluitor să constatăm că, în povestirile despre moartea filosofilor, a celor doi cinici, Diogene şi Metrocles[4], de exemplu, se vorbeşte adesea de persoane care şi-ar fi pus capăt zilelor ţinîndu-şi respiraţia, ceea ce ne permite să presupunem că practici de acest gen au fost amintite în tradiţiile biografice. Vreau să dau aici doar un exemplu, de incertitudini şi dificultăţi ce influenţează reconstrucţiile şi ipotezele în legătură cu presocraticii şi Grecia arhaică.

J.-P. Vernant' adaugă că tehnicile de control al respiraţiei trebuie reintegrate în tradiţia „şamanică". Şamanismul[6]

este

1. B CXXXII, Dumont, p. 429-
2. J.-P. Vernant, *op. cit.,* voi. II, p. 146.
3. Cf. mai sus, pp. 95-96.
4. D. L, VI, 76 şi 95.
5. J.-P. Vernant, *op. cit.,* voi. I, p. 137 şi voi. II, p. 111.
6. R.N. Hamayon, *La chasse ă* ***l'âme.*** *Esquisse d'une theorie du chamanisme siberien,* Paris, Societatea de etnologie, 1990. în

un fenomen social legat în mod fundamental de civilizaţiile de vînători; nu s-a păstrat ca fenomen central în societate decît în Siberia şi în America de Sud, însă a fost adaptat şi s-a amestecat cu alte culturi şi religii, la date mai mult sau mai puţin îndepărtate, substratul fiind mai vizibil în Scandinavia sau Indonezia. El are în centru figura şamanului, o persoană ce ştie să intre, printr-un act ritual, în contact cu lumea spiritelor animalelor sau ale oamenilor, vii sau morţi, pentru a asigura norocul la vînătoare sau în creşterea animalelor, sau în vindecarea sufletelor celor vii sau morţi. începînd cu K. Meuli[1] şi E.R. Dodds[2], s-a văzut în şamanism originea reprezentărilor despre suflet ale filosofilor greci, despre separarea sufletului de corp, de asemenea originea tehnicilor de concentrare spirituală, ale reprezentărilor de călătorii ale sufletului în afara corpului, iar de la M. Eliade[3], originea, în aceeaşi măsură, a tehnicilor extazului. în ceea ce mă priveşte, aş fi extrem de reticent faţă de un asemenea gen de explicaţii, pentru două motive principale.

Mai întîi, chiar dacă am admite preisotria şamanică, nu putem totuşi nega că exerciţiile spirituale ce ne interesează nu au legătură cu ritualurile şamanice ci, dimpotrivă, răspund unei stricte nevoi de control raţional, apărută, pentru noi, o dată cu primii gînditori ai Greciei, cu sofiştii şi Socrate. Un comparatism prea strîns riscă, aşadar, să falsifice imaginea pe care ne-o facem despre filosofia greacă.

în al doilea rînd, mi se pare că istoricii filosofiei îşi fac o imagine foarte idealizată şi spiritualizată despre şamanism, ceea ce le permite să observe şamanismul pretutindeni. Putem oare vorbi, de exemplu, despre Socrate, spunînd împreună cu H. Joly[1]:

Că Socrate a fost ultimul şaman şi cel dintîi filosof, este un fapt ce face parte de acum înainte dintre adevărurile antropologic admise.

rîndurile următoare folosesc lucrarea despre şamanism prezentată de R.N. Hamayon, *Le chamanisme siberien: reflexion sur un medium,* în „La Recherche", nr. 275, aprilie 1995, pp. 416-422. 1- K. Meuli, *Scythica,* în „Hermes", voi. 70, 1935, pp. 137 şi urm.

2. E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel.* Paris, Aubier, 1965, pp. 135-174 (trad. rom. Ed. Meridiane, 1977).
3. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archa'iques de l'ex-tase,* Paris 1968 (ed. I, 1957). Vz. *Şamanismul,* Ed. Humanitas. Bucureşti, 1997.
4. H. Joly, *LeRenversementplatonicien,* Paris, Vrin, 1974, pp. 67-69.

Ce vrea să spună „adevăruri antropologic admise" ? Oare putem într-adevăr spune că a fost primul filosof? Şi ce reprezintă aici cuvîntul „şaman" ? înseamnă, conform esenţei şamanismului, adică, din perspectiva vînătorii şi a pescuitului, alainţa între sufletele omeneşti şi spiritele animale, concepute după modelul matrimonial, că Socrate are o soţie ritualică, ce ar fi un spirit feminin al pămîntului care ne hrăneşte: fiică a spiritului pămîntului ce oferă vînatul, numit spirit al pădurii, fiică a spiritului acvatic, ce ne oferă peşte? A devenit el animal, în timpul ritualului, prin deghizarea şi comportamentul său? Oare face salturi şi boncă-luieşte, asemenea masculului ce-şi alungă rivalii şi se pregăteşte pentru împerecherea cu femela sa? Fac aluzie aici la o descriere a activităţii şamanului făcută recent de colega mea R.N. Hamayon[1]. îmi pare că a pus remarcabil în lumină ambiguitatea inerentă folosirii termenului de transă, apropiat celui de extaz, pentru a regrupa ansamblul comportamentelor corporale şamanice[2]. Ne mulţumim să spunem că şamanul este „în transă", fără a descrie detaliile gesturilor sale. însă ceea ce contează de fapt este tocmai enumerarea detaliată a gesturilor corporale: a tremura sau a sări nu exprimă acelaşi tip de relaţie şi se adresează unor tipuri diferite de spirite[3]:

Simbolismul unirii cu spiritele animale, întrucît implică ani-malizarea ritualică a şamanului, este suficient pentru a explica ciudăţeniile comportamentului său. Ne permite să facem economie de întrebări privind natura sa normală sau patologică şi despre caracterul artificial sau spontan al conduitei sale. Nu e deloc nevoie să se facă apel la un psihism particular, nici la o condiţionare fizică. Şamanul comunică prin mişcările corpului său, cu spiritele animale, cum o fac între ele specii diferite, fără limbaj comun. Sărind sau căzînd inert, nu este nici în afara lui, nici leşinat, nici isteric, nici cataleptic: îşi joacă rolul. Nu e vorba, în cazul său, de atingerea unei stări sau de trăirea unei experienţe cum doresc unele interpretări occidentale, ci de îndeplinirea acţiunii aşteptate de ai săi. Deci, nu e cazul să se apeleze la vocabularul transei, al extazului sau al stărilor modificate ale conştiinţei, vocabular ambiguu, întrucît

1. R.N. Hamayon, *Le cbamanisme siberien...,* pp. 418-419.
2. R.N. Hamayon, *De la portee des concepts de „transe, extase[...] " dans l'etude du cbamanisme,* în „Etudes mongoles et siberien-nes", **voi.** 25, 1994.

3- R.N. Hamayon, *Le cbamanisme siberien...,* p. 419-

implică, între starea fizică, cea psihică şi actul simbolic, o legătură, pe care nu o confirmă nimic.
Pentru a putea vorbi despre Socrate ca despre un şaman, trebuie eliminat, mi se pare, din noţiunea de şaman tot ce-i conferă specificitatea sa. Dacă Socrate, pentru H. Joly', stătea deoparte şi rămînea imobil pentru a medita, dacă „se servea de spiritul său"[2], toate acestea demonstrează că recurgea la „tehnici foarte cunoscute de control al respiraţiei". „Foarte cunoscute" mi se pare cam exagerat, „presupuse" sau „posibile" ar fi mai exact, după cum am văzut. Opinia mea este că, dacă vrem să medităm în linişte, e obligatoriu să stăm imobili şi tăcuţi şi că această conduită nu are nici o legătură cu „retragerea" şamanului. Dodds vorbeşte, în legătură cu acest subiect, despre o „retragere" religioasă, perioadă de pregătire riguroasă în singurătate şi post şi care poate include o transformare psihologică de sex. După această perioadă, sufletul şamanului îşi poate părăsi corpul, poate călători departe, în lumea spiritului. Dar realităţile sînt mult mai complexe, fiind totdeauna legate, printr-un anumit raport ritual, de spiritele animale sau de sufletele morţilor. Eliade şi Dodds îşi reprezintă şamanismul ca fiind puterea posedată de un individ pentru a modifica, după cum le doreşte, raporturile sufletului şi corpului său, chiar dacă e vorba mai degrabă de arta de a practica un anumit comportament simbolic, în legătură cu unele situaţii concrete. Cît priveşte retragerea şamanului, o mai citez încă o dată pe R.N. Hamayon[3]:
Unirea cu un spirit animal întemeiază aspectul sălbatic şi spontan al conduitei rituale a şamanului. Ea instituie un comportament spontan care îi determină cariera: absenţe, refuzul cărnii, somnolenţă etc. Manifestate la pubertate, asemenea comportamente sînt presupuse a exprima intrarea în contact cu spiritele animale şi constituie o probă de virilitate.
Nu vedem deloc în toate acestea vreo legătură cu Socrate. Dodds a dorit să vadă urme de şamanism şi în povestirile despre persoane ca Abaris, Aristeu din Proconna, Hermotim din Clazomenai sau Epimenide, ce ar fi călătorit în afara corpurilor lor. Descrierea realizată de un scriitor de mai

1. H. Joly, *op. cit.,* p. 69.
2. *Banchetul,* 174 d.
3. R.N. Hamayon, *Le cbamanisme siberien...,* p. 419.

tîrziu, din a doua jumătate a secolului II d.Hr., aşadar nouă secole după Aristeu, a aventurii acestuia, poate părea să confirme reprezentarea idealizată dată de obicei şamanismului[1] :
Zăcînd pe pămînt, respirînd din greu, cu sufletul abando-nîndu-şi corpul, rătăcea ca o pasăre şi vedea tot ce se găsea sub el, pămîntul, marea, fluviile, oraşele, obiceiurile, pasiunile oamenilor şi lucruri de tot felul. Apoi, reintrînd în corpul său şi reînsufleţindu-l, se servea din nou de el ca de un instrument şi povestea ceea ce văzuse şi auzise.
J.D.P. Bolton[2] a arătat într-un studiu amănunţit că întîm-plarea lui Aristeu fusese astfel interpretată sub influenţa unuia din discipolii lui Platon, Heracleide din Pont, interesat de acest gen de fenomene. însă, după Bolton, toate datele ne arată că Aristeu, care a trăit în secolul VII, a făcut cu adevărat o călătorie de explorare în sudul actualei Rusii şi în stepele Asiei şi că, la întoarcerea sa, a scris un poem intitulat *Arimaspea,* istorisindu-şi aventura. Aşadar, în cazul lui Aristeu, nu a existat nici o călătorie psihică, ci numai un autentic voiaj terestru. Absent timp de şase ani, era crezut mort. S-au gîndit atunci că sufletul lui a făcut această călătorie într-o stare de moarte aparentă. Se vede şi aici incertitudinea ce pluteşte peste acest gen de interpretări „şamanice".
Este posibil să distingem urme ale şamanismului în anumite aspecte religioase şi ritualice din Grecia arhaică, dar, fără îndoială, trebuie să păstrăm cea mai mare prudenţă, cînd e vorba de a interpreta prin şamanism figurile şi practicile înţelepţilor, de la Aristeu la Pitagora, care ar fi posedat stăpînirea propriului lor suflet graţie unei discipline a vieţii ascetice. Se pare că, în acest domeniu, este normal să ezităm. De altfel, chiar J.-P. Vernant o face cînd scrie, referitor la persoane ca Abaris sau Aristeu[3]:
în ceea ce ne priveşte, sîntem tentaţi să stabilim mai curînd o apropiere de tehnicile de tip Yoga, decît de actele şamanismului.
Putem reveni acum la textul lui Empedocle de la care am plecat. El ne permite să întrevedem două fapte bine cunoscute, de altfel, mai întîi că Pitagora credea în reîncarnări, apoi că avea capacitatea de a-şi reaminti existenţele sale anterioare. Se spune că-şi amintea că fusese Euphorb[1], fiul lui Panthoos, pe care l-a ucis Menelaos în timpul războiului troian. Anticii povesteau de asemenea că pitagoreicii practicau, dimineaţa sau seara, exerciţii de rememorare, prin care îşi aminteau toate evenimentele zilei sau din ajun[2]. Se credea că scopul final al acestor exerciţii era să permită reamintirea vieţilor anterioare[3]. Această interpretare nu se poate sprijini decît pe o singură mărturie foarte tîrzie, a lui Hierocles, un scriitor din secolul V d.Hr., comentatorul unui text apocrif neopitagorician, *Versurile de aur,* unde găsim, între altele, sfaturi în legătură cu practica examenului de conştiinţă. Hierocles, după ce a arătat importanţa morală a acestor practici, adaugă[4]:
Reamintirea vieţii cotidiene devine un exerciţiu potrivit pentru a rememora ceea ce am făcut în vieţile anterioare şi pentru a ne procura astfel sentimentul propriei noastre nemuriri.
Vom remarca totuşi că doi martori de mai înainte, Diodor din Sicilia şi Cicero[5], cînd evocă practica pitagoreică a reamintirii evenimentelor din ziua precedentă şi din zilele anterioare, nu vorbesc decît de exerciţii destinate să

intensifice capacitățile memoriei. în cazul lui Porfir[6], este vorba mai curînd de un examen de conștiință, pentru că trebuie sâ-și dea socoteală lui însuși de acțiunile trecute și, de asemenea, să prevadă cum va acționa în viitor.

Deținem multe descrieri ale vieții în școala lui Pitagora. Din nefericire, ele sînt adesea o proiecție a idealului de viață filosofică propriu școlilor cu mult posterioare pitago-rismului. Deci, nu ne putem încrede în ele, pentru a reconstitui modul de viață pitagoreic. Știm că Platon[7] făcea elogiul acestui mod de viață, dar nu oferă detalii, în

1. Maxim din Tyr, *Discursuri,* XVI, 2, p. 60 Dubner, în *Theophrasti Characteres,* ed. F. Dubner, Paris, Didot, 1877.
2. J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus,* Oxford, 1962.
3- J.-P. Vernant, *op. cit.,* voi. I, p. 150; voi. II, p. 110; n. 44.
1- Porfir, *Viața lui Pitagora,* § 45. W. Burkert, *Lore and Science...,*
PP- 139-141. 2. Iamblichos, *Viața lui Pitagora,* §§ 164-165.
3- J-P. Vernant, *op. cit.,* voi. I, p. 146.
4- M. Meunier, Pythagore, *Les Versd'or,* Hieroclis, *Commentaire sur Ies Vers d'or,* versurile XL-XLIV, p. 226.
5- Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică,* X, 5, 1; Cicero, *Despre senectute,* 11, 38.
6- Porfir, *Viața lui Pitagora,* § 40. ' Platon, *Republica,* 600 a-b.

Republica, despre conținutul lui. Tot ce putem spune cu certitudine este, mai întîi, că pitagoricii au exercitat o influență politică asupra mai multor cetăți din sudul Italiei, furnizînd astfel un model ideii platoniciene despre cetatea organizată și guvernată de filosofi[1]. Mai putem spune că, după eșecul activității politice, au existat, atît în sudul Italiei, cît și în restul Greciei, comunități pitagoreice ducînd o viață ascetică, despre care am vorbit mai sus[2].

Știm foarte puține lucruri despre practicile spirituale utilizate de alți presocratici. Putem doar observa că, pentru a trata una din temele lor favorite, liniștea sufletului, filosofi ca Seneca și Plutarh[3] vor face aluzie la o lucrare a lui Democrit consacrată bunei dispoziții a sufletului, *euthu-mia,* ce echivalează cu bucuria. După Seneca, el a căutat-o într-o stare de echilibru a sufletului. Putem ajunge aici, dacă știm să ne adaptăm acțiunile proprii la ceea ce sîntem capabili să facem. Bucuria corespunde deci cunoașterii de sine. Este vorba de „a ne ocupa de propriile probleme". O acțiune asupra sinelui este, așadar, posibilă. De asemenea, este remarcabil că o bogată culegere de maxime morale a fost pusă sub numele lui Democrit[4]. De altfel, el a scris și o lucrare intitulată *Tritogeneia,* cum era supranumită zeița Atena, identificată de el cu înțelepciunea sau prudența, și a definit această înțelepciune ca arta de a raționa corect, de a vorbi corect și de a face ceea ce trebuie făcut'.

Dintre sofiști, Antiphon[6] prezintă un interes deosebit, deoarece a propus o terapie ce consta în a îngriji prin cuvînt durerile și suferințele. Nu știm cum o punea în practică,

1. Cf. W. Burkert, *Lore and Science...,* pp. 109-120 și 192-208.
2. Cf. mai sus, pp. 182-183.
3. Seneca, *Despre liniștea sufletului, 2,* 3; Plutarh, *Despre liniștea sufletului,* 465 c; Diogenes Laertios, IX, 45; cf. I. Hadot, *Seneca,* p. 135 și urm.; P. Demont, *La cite grecque archaique et classique et l'ideal de tranquillite,* Paris, 1990, p. 271.
4. Democrit, B XXXV și urm., *Les Presocratiques,* Dumont, pp. 862-873.
5. Democrit, B II, *Les Presocratiques,* Dumont, p. 836.
6. Antiphon Sofistul, A VI-VII, *Les Presocratiques,* Dumont, pp. 1094-1095. Cf. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sopbistes,* Paris, 1985, pp. 110-115 ; M. Narcy, *Antiphon le Sophiste,* în *Dictionnaire des philosophes antiques,* voi. I, pp. 225-244 ; W.D. Furley, *Antipbon der Sophist. Ein Sophist als Psychotherapeut ?* în „Rheinische Museum", voi. 135, 1992, pp. 198-216; P. Demont, *La citegreque archaique...,* pp. 253-255.

însă putem găsi în fragmentele din operele sale ce ni s-au păstrat, prețioase indicații despre cunoașterea psihologiei umane. Nu dăm decît cîteva exemple. El știa, de exemplu, că nu putem deveni înțelepți fără a fi experimentat noi înșine ceea ce e rușinos și urît, adică fără a obține o victorie asupra noastră. Știe de asemenea că acela ce, dorind să facă rău aproapelui, nu-l face imediat, din teama de eșec sau datorită consecințelor neplăcute, sfîrșește adesea prin a renunța la proiectul său[1]. Ceea ce înseamnă că prudența constă în a reflecta, în a lua distanță în raport cu acțiunea. Se observă astfel rolul jucat de reflecție în dirijarea vieții. Pe de altă parte, Antiphon avea reputația unui remarcabil interpret al viselor. Vom reține această afirmație despre unicitatea și gravitatea vieții[2]:

Există oameni care nu trăiesc viața prezentă: e ca și cum s-ar pregăti, consacrîndu-și toată ardoarea, pentru o cu totul altă viață, nu se știe care, dar nu cea prezentă, și în timp ce fac aceasta, timpul se scurge și este pierdut. Nu putem pune în joc viața ca pe un zar pe care îl aruncăm din nou.

^ Parcă îl auzim deja pe Epicur sau pe Seneca spunînd: „în timp ce așteptăm să trăim, viața trece".

Ghicim astfel prin cîteva exemple că a existat o întreagă preistorie a modului de viață filosofic și a practicilor legate de el[3]. Așa cum am văzut, dat fiind numărul mic de fragmente păstrate și dificultatea de a le interpreta, descrierea amănunțită a acestor practici ar cere un studiu îndelungat.

Exerciții ale corpului și exerciții ale sufletului

Nu există nici un tratat sistematic care să denumească mtr-o manieră exhaustivă o teorie și o tehnică ale exerci-țiului *(askesis)* filosofic, deși multe texte fac aluzie la acestea. Putem presupune că astfel de practici făceau Parte, înainte de orice, dintr-un învățămînt oral și că erau legate de tradiția îndrumării spirituale. Vom remarca numai că au existat tratate *Despre exercițiu,* acum pierdute. Sub

] Antiphon, B LVIII-LIX, Dumont, p. 1114. *ț*- Antiphon, **B LIII și LII,** Dumont, p. **1112.** *'*- Despre această preistorie, cf. I. Hadot, *The*

Spiritual Guide, în
Classical Mediterranean Spirituality, New York, 1986, pp. 436-444;
de acelaşi autor, *Seneca...,* pp. 10 şi urm.

acest titlu, nu deţinem decît un mic tratat al stoicului Musonius Rufus[1]. După ce a afirmat că acei care filosofează trebuie să se exerseze, el deosebeşte exerciţiile proprii sufletului de exerciţiile comune corpului şi sufletului. Primele constau, pe de o parte, în „a avea întotdeauna la dispoziţie" deci a medita la demonstraţiile ce stabilesc dogmele fundamentale care guvernează acţiunea, şi totodată, a-ţi reprezenta lucrurile într-o altă perspectivă, şi, pe de altă parte, în a dori şi a căuta doar adevăratele bunuri, adică: puritatea intenţiei morale. Vom practica exerciţiile comune sufletului şi corpului „dacă ne obişnuim cu frigul, căldura, setea, foamea, cu hrană puţină, cu duritatea patului, abţi-nîndu-ne de la lucruri plăcute şi suportîndu-le pe cele penibile". Corpul va deveni astfel indiferent la durere şi pregătit pentru acţiune, iar sufletul însuşi, graţie exerci-ţiilor, se va fortifica, devenind curajos şi cumpătat.

Observaţiile lui Musonius sînt preţioase pentru că ne permit să întrevedem că reprezentarea unui exerciţiu filo-sofic se înrădăcinează în idealul atletismului şi al practicii obişnuite a culturii fizice în gimnazii. La fel cum atletul, prin exerciţii corporale repetate, dă trupului său o forţă şi o formă nouă, tot astfel filosoful, prin exerciţiile filosofice îşi dezvoltă tăria sufletului şi se transformă el însuşi. Analogia poate părea cu atît mai evidentă cu cît tocmai în *gymnasion,* adică în locul în care se practicau exerciţiile fizice, se dădeau adesea şi lecţii de filosofie[2]. Exerciţiul corpului şi exerciţiul sufletului concură la modelarea omului adevărat, liber, puternic şi independent.

Am dat numeroase exemple de asemenea practici, în legătură cu diferite şcoli. Trebuie acum să arătăm înrudirea profundă ce o putem deduce între aceste exerciţii şi să recunoaştem că se reduc în cele din urmă la două mişcări de conştientizare a sinelui, opuse şi complementare: una de concentrare, alta de dilatare a eului. Intenţia aceluiaşi ideal este ceea ce unifică aceste practici: figura înţeleptului, pe care, în pofida aparentelor diferenţe, diversele şcoli şi-o reprezintă ca avînd trăsături comune.

1. în A.-J. Festugiere, *Deux predicateurs de l'Antiquite: Tetes et Musonius,* Paris, Vrin, 1978, pp. 69-71.
2. J. Delorme, *Gymnasion,* Paris, 1960, pp. 316 şi urm. şi p. 466.

Raportarea la sine şi concentrarea eului

ASCEZA

Aproape toate şcolile propun exerciţii de asceză (cuvîntul grecesc *askesis* semnifică tocmai „exerciţiu") şi de stăpînire de sine: există asceza platoniciană, care constă în a renunţa la plăcerile simţurilor, a urma un anumit regim alimentar, ajungînd uneori, sub influenţa neopitagorismului, pînă la abţinerea de la consumarea cărnii animalelor, asceză ce are drept scop slăbirea corpului prin posturi şi veghe, pentru o mai bună întreţinere din viaţa spiritului; asceza cinică, practicată şi de unii stoici, pretindea, pentru dobîn-direa rezistenţei şi cucerirea independenţei, suportarea foamei, a frigului, a injuriilor, suprimarea oricărui lux, confort, a tuturor subterfugiilor civilizaţiei; asceza pirrhoniană Se străduieşte să considere toate lucrurile ca fiind lipsite de interes, deoarece nu se poate spune dacă sînt bune sau rele; există asceza epicureilor, limitînd dorinţele pentru a accede la plăcerea pură; cea a stoicilor corecta judecăţile asupra obiectelor, recunoscînd că nu trebuie să se ataşeze de obiectele lipsite de interes. Ele presupun o anumită dedublare, prin care eul refuză a se confunda cu înclinaţiile şi poftele sale, ia distanţă faţă de obiectele dorinţelor şi devine conştient de puterea sa de a se detaşa. Se înalţă astfel de la un punct de vedere părtinitor şi parţial la o perspectivă universală asupra naturii sau a spiritului.

EUL, PREZENTUL ŞI MOARTEA

Exerciţiile spirituale corespund aproape întotdeauna acelei mişcări prin care eul se concentrează în el însuşi, descoperind că nu este ceea ce credea a fi, că nu se confundă cu obiectele de care s-a ataşat.

Gîndul morţii joacă aici un rol decisiv. Am văzut că Platon definea filosofia ca pe un exerciţiu al morţii, în măsura în care, moartea fiind o separare a sufletului şi a corpului, filosoful se desprinde spiritual de corp. în perspectiva platoniciană, ajungem astfel la asceza care constă în descoperirea eului pur şi depăşirea eului egoist aplecat asupra propriei individualităţi, separîndu-l de tot ceea ce s-a legat de el şi c'e care el este ataşat, şi care-l împiedică să ia cunoştinţă

de sine însuşi, ca zeul marin Glaucos, acoperit de cochilii, alge şi pietricele, despre care vorbeşte Platon[1]. Conştientizarea este un act de asceză şi detaşare, cum apare şi la Plotin, ce recomandă eului să se separe de ceea ce-i este străin[2]:

Dacă nu-ţi vezi încă propria frumuseţe, fă ca sculptorul unei statui ce trebuie să devină frumoasă: el taie aici, râzuieşte acolo, unui loc îi dă netezime, pe un altul îl şlefuieşte, pînă cînd face să apară frumosul chip al statuii. Şi tu, în acelaşi fel, suprimă tot ce este inutil, îndreaptă ceea ce este strîmb, purificînd tot ce e tenebros pentru a-l face strălucitor, şi nu înceta să-ţi sculptezi propria statuie pînă cînd nu va străluci în tine puritatea divină a virtuţii.

Exerciţiul despre care tocmai am vorbit se regăseşte şi la stoici, de exemplu la Marcus Aurelius[3]. El se îndeamnă „să separe de sine", adică, spune el, „de gîndirea sa", ceea ce fac sau spun alţii, ceea ce chiar el a făcut sau spus în trecut, să separe de

asemenea de eul său toate lucrurile viitoare care-l pot tulbura, corpul său şi chiar sufletul care-i animă corpul, evenimentele provenite din înlănţuirea cauzelor universale, şi anume din destin, lucrurile ce s-au ataşat de el, pentru că şi el s-a ataşat de ele, şi îşi promite astfel, dacă se seapară de trecut şi viitor şi, dacă trăieşte în prezent, să ajungă la o stare de linişte şi seninătate.
In acest exerciţiu, eul este în întregime circumscris în prezent, se străduieşte să trăiască doar ce trăieşte, şi anume prezentul: se „separă" de ceea ce a făcut sau a spus în trecut şi de ceea ce va trăi în viitor. „Nu trăim decît prezentul, acest mic infinit, spune Marcus Aurelius[4], restul este ori deja trăit, ori este nesigur". Trecutul nu mă mai priveşte, viitorul nu mă preocupă încă'. Regăsim aici opoziţia stoică între ceea ce depinde de noi şi ceea ce nu depinde de noi. Prezentul este cel ce depinde de noi, locul acţiunii, al deciziei, al libertăţii; cele ce nu depind de noi sînt trecutul şi viitorul, faţă de care nu avem nici o putere. Trecutul şi viitorul nu ne pot aduce decît suferinţe sau plăceri imaginare[6].

1. *Republica,* 611 d.
2. Plotin, *Enn.,* I, 6 (1), 9, 7 şi urm.
3. Marcus Aurelius, *Cugetări,* XII, 3, 1 şi urm. Cf. P. Hadot, *La Citadelle interieure,* pp. 130 şi urm., şi pp. 148-154.
4. Marcus Aurelius, *Cugetări,* III, 10, 1.
5. Seneca, *Scrisori către Lucilius,* 78, 14.
6. Marcus Aurelius, *Cugetări,* VIII, 36 şi XII, 1.

Trebuie să înţelegem bine acest exerciţiu al concentrării asupra prezentului şi să nu ne imaginăm că stoicul nu-şi aminteşte nimic şi nu se gîndeşte la viitor. Ceea ce refuză nu e gîndirea viitorului sau a trecutului, ci pasiunile pe care le implică, zadarnicele speranţe şi regrete. Stoicul se vrea om de acţiune şi, pentru a trăi, trebuie să-şi facă proiecte, să ţină cont de trecut şi sâ-şi prevadă acţiunile. Pentru că nu există decît acţiune prezentă, trebuie să ne gîndim la trecut şi viitor doar în funcţie de această acţiune, în măsura în care gîndirea-i poate fi oarecum folositoare. Deci alegerea, decizia, însăşi acţiunea delimitează dimensiunea prezentului. Stoicii distingeau două maniere de a defini prezentul. Prima consta în a-l înţelege ca limită între trecut şi viitor. Din acest punct de vedere, nu există niciodată timp prezent, dat fiind că timpul este divizibil la infinit. E vorba aici de o diviziune abstractă, de ordin matematic, prezentul reducîndu-se deci la un moment infinitezimal. A doua manieră de a percepe prezentul constă în a-l defini în raport cu conştiinţa umană: ar reprezenta deci o anumită dimensiune, o anumită durată, corespunzînd atenţiei conştiinţei trăite'. De acest prezent trăit este vorba atunci cînd se discută de concentrarea asupra prezentului.
Conştiinţa de sine nu e nimic altceva decît conştiinţa unui eu activ şi viu în momentul prezent. Marcus Aurelius, de exemplu, nu încetează să o repete: trebuie să-mi concentrez atenţia asupra a ceea ce gîndesc în acest moment, asupra a ceea ce fac în acest moment, asupra a ceea ce mi se întîmplă acum, ca să văd lucrurile aşa cum mi se prezintă acum, să-mi îndrept intenţia către acţiunea pe care tocmai încep să o fac, nedorind să fac decît ceea ce serveşte comunităţii omeneşti, astfel încît să accept, ca pe un dat al destinului, ceea ce mi se întîmplă în acest moment şi nu depinde de mine[2].
Exerciţiul conştiinţei de sine se rezumă astfel la un exerciţiu de atenţie[3] la sine însuşi *iprosoche)* şi la vigilenţă, ce presupune, în fiecare moment, reînnoirea opţiunii de [v]'aţă, adică a purităţii intenţiei, a conformităţii voinţei individului cu voinţa Naturii universale şi că fiecare să [a]ibă prezente în spirit principiile şi regulile de viaţă ce-l

[1] P. Hadot, *La Citadelle interieure,* p. 152.
[2]- Marcus Aurelius, *Cugetări,* VII, 54.
[3]- Cf. Epictet, *Convorbiri,* IV, 12.

exprimă. Trebuie ca filosoful să fie, în fiecare clipă, perfect conştient de ceea ce este şi de ceea ce face.
Concentrarea asupra momentului prezent presupune, ca şi conştiinţa de sine platoniciană, un „exerciţiu al morţii". Gîndul morţii posibile îţi dă în fond măsura în orice moment şi în orice acţiune a vieţii[1]:
Acţionează, vorbeşte, gîndeşte întotdeauna ca unul care oricînd poate părăsi viaţa.
îndeplineşte fiecare acţiune ca şi cum ar fi cea din urmă, ţinîndu-te la distanţă de orice este facil. Ceea ce desăvîrşeşte maniera de a trăi este să ţi se treacă fiece zi din viaţă ca şi cum ar fi cea din urmă [...]. Moartea s-o ai în faţa ochilor în fiece zi, şi nu vei mai avea nici un gînd josnic, nici o dorinţă exagerată. Din această perspectivă, cel ce concentrează toată atenţia şi conştiinţa asupra prezentului va considera că are totul în prezent, deoarece are, în acest moment, în acelaşi timp, valoarea absolută a existenţei şi valoarea absolută a intenţiei morale. Dincolo de acestea, nu mai are nimic de dorit, întreaga durată a unei vieţi şi toată eternitatea nu-i va putea aduce mai multă fericire[2]: „Dacă ai înţelepciunea pentru o clipă, nu o vei ceda cu plăcere celui care o posedă de-a lungul întregii eternităţi". Fericirea este în întregime fericire, aşa cum un cerc rămîne un cerc, fie el mic sau foarte mare[3]. Spre deosebire de spectacolul de dans sau de piesa de teatru, neterminate dacă sînt întrerupte, acţiunea morală este perfectă în întregime în fiecare moment[4]. Un asemenea moment prezent echivalează cu o viaţă întreagă. Se poate spune, în legătură cu el: mi-am trăit viaţa, am primit de la viaţă tot ce puteam aştepta. Pot deci să mor':
...de cîte ori ne ducem la culcare, să spunem bucuroşi şi voioşi: „Viaţa menită de sorţi am trăit-o". Dacă zeii ne vor mai da o zi, s-o primim bucuroşi. Fericit şi deplin stăpîn pe sine este numai acela care aşteaptă ziua de mîine netulburat. Cine spune „am trăit", se scoală în fiecare zi pentru un nou şi nesperat cîştig.

1. Marcus Aurelius, *Cugetări,* II, 11; II, 5, 2; VII, 69; Epictet, *Manualul,* § 21; Seneca, *Scrisori,* 93, 6; 101, 7.
2. Hrisip, în Plutarh, *Despre noţiunile comune împotriva stoicilor,* 1062 a, în *Les Stoiciens,* ed. *£.* Brehier, p. 140.
3- Seneca, *Scrisori,* 74, 27; cf. J. Kristeva, *Les Samourais,* Paris, 1990, p. 380: „Cercul perfect, fie mare sau mic, este fericit pentru că este just".
4. Marcus Aurelius, *Cugetări,* XI, 1, 1.
5. Seneca, *Scrisori,* 12, 9; 101, 10.

Grăbeşte-te să trăieşti şi consideră fiecare zi ca o viaţă. Cine se deprinde aşa, pentru cine viaţa e în fiecare zi trăită, acela are sufletul senin.

Se observă cum acest exerciţiu ne face să privim timpul şi viaţa într-o manieră total diferită şi cum conduce la o veritabilă transfigurare a prezentului. Este cu atît mai interesant să constatăm că, în acest demers spiritual, epicureismul şi stoicismul au în comun mai mult decît un singur punct.

în epicureism[1], există şi concentrare asupra sinelui, şi conştientizare de sine legată de asceză, care constă în a limita dorinţele proprii la dorinţe naturale şi necesare, ce asigură cărnii, adică individului, o plăcere statornică.

Aristotel[2] a apus: „A simţi că trăieşti este o plăcere". Dar a trăi înseamnă chiar a simţi. Ar trebui deci să spunem i „A simţi că simţi este o plăcere". Există, la Epicur, un fel de conştientizare prin sine a fiinţei ce simte, care e tocmai plăcerea filosofică, plăcerea pură de a exista.

Dar, pentru a ajunge la această conştiinţă de sine, trebuie, încă o dată, separat eul de ceea ce îi este străin, adică nu de pasiunile provocate de trup, ci de pasiunile cauzate de dorinţele zadarnice ale sufletului. Regăsim aici concentrarea asupra prezentului, căci ne lăsăm antrenaţi şi tulburaţi de aşteptarea şi speranţa viitorului, din cauză că sufletul se gîndeşte la trecut şi viitor[3], deoarece nu a eliminat dorinţele ce nu sînt nici naturale, nici necesare, de exemplu goana după bogăţii şi onoruri, ce nu pot fi satisfăcute decît printr-un efort îndelungat, pe cît de anevoios, pe atît de nesigur':

Nebunii trăiesc în aşteptarea bunurilor viitoare. Ştiind că ele sînt nesigure, sînt măcinaţi de anxietate şi teamă. Şi, mai tîrziu -cel mai rău dintre supliciile lor -, îşi dau seama că au alergat fără folos după bani, putere sau glorie. Căci nu s-au ales cu nici o plăcere din toate acestea, la care au sperat plini de ardoare şi pentru dobîndirea cărora au muncit din greu. Viaţa nebunului este nefericită şi mereu frămîntată, în întregime mînată spre ziua de mîine.

[1] Despre prezent în stoicism şi epicureism, cf. P. Hadot, *LePresent seul est notre bonheur,* în ..Diogene", nr. 133 ianuarie-martie 1986, pp. 58-81.

[2]- *Etica Nicomahică,* IX, 1170 b 1.

3- D. L., X, 137; cf. J.-F. Balaude, *Epicure,* p. 135.

4- Cicero, *Despre supremul Bine şi supremul Rău,* I, 18, 60; Seneca, *Scrisori,* 15, 9.

Referitor la trecut, epicureii admit într-adevăr că acesta poate procura o plăcere constantă, dar în măsura în care este „reactualizat"[1]. Astfel, Epicur scrie că durerile fizice sînt atenuate de amintirea raţionamentelor filosofice dezbătute cu discipolii săi, ceea ce poate însemna nu doar că amintirea plăcerii trecute îi procură o satisfacţie prezentă, ci că raţionamentele filosofice reamintite îi permit să depăşească suferinţa.

Ca şi pentru stoici, exerciţiul spiritual fundamental constă, pentru epicurei, în a se concentra asupra prezentului, adică asupra conştiinţei eului în prezent, şi în a evita să-şi proiecteze dorinţele în viitor. Prezentul este suficient fericirii pentru că permite satisfacerea dorinţelor celor mai simple şi mai necesare, cele ce dau naştere unei plăceri durabile. Este una din temele favorite ale poetului Horaţiu[3];

Sufletul, fericit în prezent, să refuze să se tulbure de ceea ce
va urma.
Prezentul poate să facă un spirit senin. Restul se duce ca un
fluviu.

Ca şi pentru stoici, acest exerciţiu este strîns legat de gîndul morţii. El [gîndul morţii — n.t.] dă valoare fiecărei clipe şi fiecărei zile din viaţă. De aceea fiecare clipă trebuie trăită ca şi cum ar fi ultima[4]:

... rea, vremea trece cînd vorbim. Culege ziua cea de astăzi: ce va fi mîine, noi nu ştim. Convinge-te că fiecare zi ce apare va fi pentru tine ultima. Şi atunci vei primi cu gratitudine fiecare oră nesperată.

„Cu gratitudine", deoarece fiecare clipă apare, în perspectiva morţii, ca un dar minunat, ca o graţie neaşteptată, în unicitatea sa';

Să primeşti, recunoscîndu-i întreaga valoare, fiecare moment al timpului ce se adaugă, ca şi cum ar sosi printr-un noroc minunat şi de necrezut.

1. Cf. J.-F. Balaude, *Epicure,* p. 135.
2. D. L, X, 22; cf. J.-F. Balaude, *op. cit.,* p. 128.
3. Horaţiu, *Ode,* II, 16, 35 şi III, 29, 33.
4. Horaţiu, *Ode,* I, 11, 7 trad. de Teodor Naum, în Horatius, *Opera Omnia,* I, Editura Univers, Bucureşti, 1980, p. 91; *Epistole,* I,
4,13.

5- Philodemos, *Despre moarte,* 37, 20, în M. Gigante, *Richercbe Filodemee,* Neapole, 1983, pp. 181 şi 215-216.

Trebuie să conştientizăm splendoarea existenţei[1]; cea mai mare parte a oamenilor sînt inconştienţi şi se distrug cu zadarnice dorinţe, ce le ascunde viaţa însăşi, Seneca stoicul[2] a spus: „în timp ce noi aşteptăm să trăim, timpul trece". S-ar părea că este ecoul următoarei cugetări epicureice[3]:

Ne naştem o singură dată, a doua oară nu ne mai e permis. E necesar deci să încetăm să mai trăim pentru eternitate, însă tu, care nu eşti stăpînul zilei de mîine, tu amîni pentru mîine bucuria. Viaţa se risipeşte totuşi în van în aceste amînări şi fiecare moare fără să fi gustat vreodată pacea.

Ca şi stoicul, epicureul găseşte perfecţiunea în momentul prezent. Pentru el, plăcerea momentului prezent, pentru

a fi perfectă, nu are nevoie să dureze. O singură clipă de plăcere este la fel de perfectă ca şi eternitatea plăcerii[4]. In această privinţă, Epicur este moştenitorul teoriei aristotelice a plăcerii'. Aşa cum actul vederii este perfect şi desâvîrşit, în specificitatea sa, în fiecare moment al duratei sale, la fel, plăcerea, pentru Aristotel, este în fiecare moment, în mod specific, desăvîrşită. Plăcerea nu e o mişcare ce s-ar desfăşura în timp, nu depinde de durată. Este o realitate în sine, ce nu se situează în categoria timpului. Despre plăcerea epicureică, la fel ca şi despre virtutea stoică, putem spune că durata şi cantitatea lor nu le schimbă cu nimic esenţa: un cerc este un cerc, fie el imens sau minuscul. De aceea, a spera în creşterea plăcerii în viitor înseamnă a ignora însăşi natura plăcerii. Căci nu există adevărata plăcere statornică şi liniştitoare decît pentru cel ce ştie să se limiteze la ceea ce poate realiza în momentul prezent, fără a se lăsa antrenat de nemăsurata nesăbuinţă a dorinţelor. Virtutea stoică şi plăcerea epicureică sînt astfel perfecte şi desăvîrşite în fiecare clipă. Ca şi stoicul, epicureul poate spune cu Horaţiu[6]:

1. Despre pacea întemeiată pe identitatea dintre fiinţa, fiinţa care este şinele, ipseitatea şi sentimentul de a exista, cf. frumoasa pagină a lui M. Hulin, *La Mysttque sauuage,* p. 237.
2. Seneca, *Scrisori,* I, 1-3.
3. *Sentences vaticanes,* § 14 în J.-F. Balaude, *Epicure,* p. 210.
4. *Maximes capitales,* XIX, Balaude, p. 202; Cicero, *Despre supremul bine şi supremul răii,* I, 19, 63; II, 27, 87.

*> Aristotel, *Etica Nicomahică,* X, 3, 1174 a 17 şi urm. Cf. H.-J. Krămer, *Platonismus und hellenische Philosophie,* Berlin, 1971, pp. 188 Şi urm.

s- Horaţiu, *Ode,* III, 29, 42, trad. de D.C. OUanescu, în Horatius, *Opera Omnia,* Editura Univers, Bucureşti, 1980, p. 247.

.....stăpîn pe sine, mulţumit, ce-n fiecare zi//îşi poate zice:

«Am trăit»". „Am trăit", deoarece am cunoscut atemporalitatea plăcerii, perfecţiunea şi valoarea absolută a plăcerii durabile, „am trăit", de asemenea, pentru că am luat cunoştinţă de atemporalitatea fiinţei. Nimic nu va putea nega, în fond, că am fost în fiinţă, că am ajuns la plăcerea de a mă simţi existînd[1]. Meditaţia epicureică a morţii are ca scop să determine conştientizarea valorii absolute a existenţei şi a neantului morţii şi, în acelaşi timp, să ofere dragostea de viaţă şi să suprime teama de moarte[2]: „Este unul şi acelaşi lucru exerciţiul de a trăi bine şi exerciţiul de a muri bine". A muri bine semnifică a înţelege că moartea, în calitate de non-fiinţă, nu reprezintă nimic pentru noi, dar şi a ne bucura în fiecare clipă pentru că avem acces la fiinţă, ştiind că moartea nu poate diminua cu nimic plenitudinea plăcerii de a fi. Aşa cum bine a observat C. Diano, în spatele ideii conform căreia moartea nu e nimic pentru mine, se află o intuiţie ontologică profundă: fiinţa nu e non--fiinţă, nu există trecere de la fiinţă la neant. Wittgenstein[3] se va fi gîndit la Epicur cînd scria:

Moartea nu este un eveniment al vieţii. Moartea nu se trăieşte. Dacă prin eternitate nu se înţelege durată nesfîrşită, ci intempo-ralitate, atunci cine trăieşte în contemporaneitate trăieşte etern.

Se observă aici că Spinoza[4] s-a înşelat, într-un anumit sens, cînd a opus meditaţia morţii meditaţiei vieţii. Ele sînt, în fond, inseparabile una de alta, sînt în esenţă ambele identice, o condiţie indispensabilă a conştientizării de sine.

Din acest punct de vedere, ne-am înşela dacă am opune radical exerciţiul morţii la Platon, pe de o parte, şi la stoici şi epicurei, pe de altă parte. Căci, în ambele cazuri, graţie gîndului morţii, în acest exerciţiu este vorba mereu, în cele din urmă, de o conştientizare de sine, întrucît într-un fel sau altul, eul care reflectează la moartea sa, se gîndeşte în atemporalitatea spiritului sau în cea a fiinţei. Putem spune deci că, într-un anumit sens, unul dintre exerciţiile filosofice fundamentale este cel al morţii.

1. C. Diano, *Laphilosopbieduplaisiretlasocietedesamis,\n* C. Diano, *Studi e saggi di filosofici antica,* Padova, 1973, p. 364.
2. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus,* § 126, Balaude, p. 193-
3. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* 6.4311, trad. de Alexandru Surdu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 122.
4. Spinoza, *Etica,* IV, propoziţia 67.

CONCENTRAREA ASUPRA SINELUI ŞI EXAMENUL DE CONŞTIINŢĂ

în perspectiva filosofiei trăite, pe care sîntem pe cale să o expunem, a lua conştiinţă de sine este un act esenţial etic, graţie căruia se transformă maniera de a fi, de a trăi şi de a vedea lucrurile. A avea conştiinţă de sine înseamnă a avea conştiinţa stării morale în care ne aflăm. Este ceea ce tradiţia spiritualităţii creştine numeşte examen de conştiinţă, practică foarte răspîndită în şcolile filosofice din antichitate[1]. Ea se înrădăcinează, mai întîi, în simplul fapt că începutul filosofiei, în toate şcolile, este conştientizarea stării de alienare, de risipire, de nefericire în care ne găsim înainte de convertirea la filosofie. Principiului epicureic[2]: „Cunoaşterea greşelii este începutul salvării", îi răspunde principiul stoic[3]: „începutul filosofiei este conştiinţa propriei slăbiciuni". Dar nu este vorba doar de a te gîndi la propriile greşeli, ci şi a constata progresele realizate.

în ceea ce-i priveşte pe stoici, ştim că fondatorul şcolii, Zenon, recomanda filosofilor să-şi examineze visele, pentru a-şi da seama de progresele sufletului, ceea ce ne permite să bănuim o practică a examenului de conştiinţă[4]:

El considera că fiecare putea, graţie viselor, să devină conştient de progresele realizate. Aceste progrese sînt reale dacă nu ne mai vedem, în vis, învinşi de vreo pasiune ruşinoasă şi consimţind la ceva râu sau nedrept, sau chiar înfăptuindu-l, ci facultăţile de reprezentare şi afectivitate ale sufletului, deţinute de raţiune, strălucesc ca

într-un ocean diafan de seninătate, pe care nu-l tulbură nici un val.
Platon', aşa cum am văzut, constatase deja că visele permit dezvăluirea stării sufletului. Tema va reapărea în spiritualitatea creştină[6].

1- Cf. H. Jaeger, *L'examen de conscience dans Ies religions non chretiennes et avânt le christianism,* în „Numen", voi. 6, 1959, pp. 175-233, şi *Dictionnaire de spirituatite,* IV, 2, 1961, col. 1792-1794; I. Hadot, *Seneca,* pp. 66-71.
- Seneca, *Scrisori,* 28, 9; citind un text epicureic.
3- Epictet, *Convorbiri,* II, 11, 1.
* Plutarh, *Cum ne putem da seama ca progresam în virtute,* 82 f.
5' *Republica,* 571 d.
°- Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul,* ed. cit., § 54-56, PP- 90-91; cf. F. Refoule, *Reves et vie spirituelle d'apres* Evagre le Pontique, în „Supplement de la Vie Spirituelle". voi. 59, 1961, PP- 470-516.

Cu toate că nu a fost atestat explicit în texte, putem presupune în mod legitim că examenul de conştiinţă era practicat în şcolile epicureice, fiind aproape inseparabil de confesiunea şi îndreptarea frăţească aflate acolo la loc de cinste.
îi găsim astfel urma în secolul II Î.Hr., în *Scrisoarea lui Aristeu[1],* care afirmă că e o datorie a regelui înţelept să ceară consemnarea zilnică a tuturor faptelor şi gesturilor sale, pentru a corecta ceea ce a putut face rău.
în preajma erei creştine, neopitagorismul reia într-un sens moral exerciţiile de memorie practicate de vechii pitegoreici, cum .se observă în *Versurile de aur[2]* -.

Nu lăsa somnul să cadă peste ochii-ţi obosiţi
înainte de a cîntări toate faptele zilei:
Cu ce am greşit? Ce am făcut, ce-ndatoriri am omis?
Astfel începe şi continuă să cercetezi; apoi
Condamnă ce a fost rău făcut şi bucură-te de ce a fost bun.

Acest fragment din *Versurile de aur va* fi adesea citat sau evocat, în sprijinul practicii examenului de conştiinţă de către stoici ca Epictet, de un filosof independent ca Galenus şi, mai ales, de neoplatonicieni ca Porfir şi Iamblichos, ce descriu viaţa comunităţilor pitagoreice ca pe modelul ideal de viaţă filosofică. Medicul Galenus[5], independent de orice şcoală filosofică, interesat să îngrijească nu numai corpurile, ci şi sufletele, lega examenul de conştiinţă de îndrumarea spirituală. Recomanda, în fond, ca fiecare să caute să fie avertizat asupra greşelilor sale de către un om în vîrstă şi experimentat, iar apoi să se examineze pe sine însuşi, dimineaţa şi seara.
Seneca[4] afirmă că practică acest exerciţiu şi că urmează astfel exemplul unui filosof de tendinţă neopitagoreică, Sextius, ce trăia în timpul lui Augustus:
Sufletul trebuie chemat în fiecare zi pentru a da seamă. Asta
făcea Sextius: ziua fiind trecută, odată retras în camera sa

1. *Scrisoarea lui Aristeu,* § 298; cf. I. Haclot, *Seneca,* pp. 68-69. Este vorba de un text de origine ebraică din secolul II Î.Hr, influenţat însă de filosofia greacă.
2. Porfir, *Viaţa lui Pitagom,* § 40, Epictet, *Convorbiri,* III, 10, 3 (trad. Souilhe).
3. Galenus, *Du diagnostic et du traitement des passionspropres de l'âme de cbacun* în Galenus, *L'Âme et sespassions,* ed. şi trad. V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand, Paris, 1995, p. 23.
4. Seneca, *Despre mînie,* III, 36, 1-3; P. Rabbow, *Seelenfuhrung...* (citat p. 23, n. 1), pp. 180-181.

pentru odihna nopţii, îşi interoga sufletul: „De care rău te-ai vindecat tu azi? Cu ce viciu ai luptat? Prin ce eşti mai bun?" Ce poate fi mai frumos decît cercetarea unei zile întregi ? Ce somn urmează acestui examen al sinelui, cît este de liniştit, de profund şi liber, cînd spiritul a fost lăudat sau mustrat, cînd se face observatorul şi judecătorul de taină al propriilor moravuri! Folosesc această facultate şi în fiecare zi îmi pledez cauza chiar faţă de mine. Cînd torţa a fost luată, iar soţia ştiindu-mi felul de a acţiona, tace, îmi cercetez întreaga zi şi îmi măsor puterile şi vorbele; nu-mi ascund nimic şi nu-mi trec cu vederea nimic. Seneca dezvoltă de altfel această comparaţie cu procedura judiciară[1]: „Ia-ţi mai întîi rolul acuzatorului, apoi pe cel al judecătorului şi numai în cele din urmă pe cel al avocatului". Apare aici noţiunea acelui „tribunal interior" al conştiinţei, pe care-o vom găsi, printre alţii, la Hierocles[2], cînd comentează *Versurile de aur* pitagoreice, acel „tribunal interior" despre care va vorbi Kant[3], observînd că, în situaţia de judecător al său, eul se dedublează într-un eu inteligibil, care-şi dă propria lege, situîndu-se într-un punct de vedere universal, şi un eu sensibil şi individual. Regăsim dedublarea implicată în asceză şi conştientizarea de sine. Eul se identifică aici cu Raţiunea imparţială şi obiectivă.
Putem presupune că examenul era uneori practicat în scris, atunci cînd îl vedem pe Epictet[4] recomandînd observarea exactă a frecvenţei greşelilor şi ca fiecare să-şi noteze, de exemplu, dacă se supără în fiecare zi sau la două, trei sau patru zile'.
De obicei, examenul de conştiinţă nu se pierde în astfel de amănunte. Dimpotrivă, este mai puţin un bilanţ, pozitiv sau negativ, al stării sufletului şi mai mult un mijloc de a restabili conştiinţa de sine, atenţia faţă de sine, puterea

1. Seneca, *Scrisori,* 28, 10, Trad. de Gheorghe Guţu, Editura Ştiinţifica, Bucureşti, 1967, p. 76.
2. Hierocles, *In Aurem [...] Carmen Commentarius,* XIX, (40-44), ed. de F.W. Kohler, Stuttgart, 1974, p. 80, 20; *Commentaire sur des Vers d'or,* p. 222, trad. M. Meunier.

3. Kant, *Metaphisique des moeurs,* II. *Premiers Principes meta-phisiques de la doctrines de la vertu,* I, 1, § 13, trad. A. Renaut, Paris, 1994, voi. II, p. 295; *Metafizica moravurilor,* II. *Principiile metafizice ale teoriei virtuții,* I, 1, § 13, trad. rom. Rodica Croitoru, în Scrieri moral-politice, Ed. Științifică, București, 1991, pp. 223 Și urm.
4- Epictet, *Convorbiți,* II, 18, 12.
5- I. Hadot, *Seneca...,* p. 70; P. Rabbow, *Seelenfuhrung...,* p. 182.

rațiunii. O constatăm, de exemplu, la Marcus Aurelius[1], care se convinge să se pregătească pentru confruntările cu ceilalți oameni, amintindu-şi regulile fundamentale de viață ce guvernează raporturile cu semenul. La fel, Galenus[2] recomandă ca, în momentul trezirii, înainte de orice, să ne întrebăm dacă e mai bine să trăim în sclavia pasiunilor sau, dimpotrivă, să folosim judecata în tot ce înfăptuim. Şi Epictet[3] ne îndeamnă la examenul matinal, pentru a ne aminti nu doar progresele ce trebuiesc făcute, ci şi principiile ce trebuie să ne conducă acțiunea:
Dimineața, imediat ce te-ai trezit, întreabă-te: „Ce-mi rămîne de făcut pentru a dobîndi impasibilitatea şi lipsa neliniştii? Cine sînt? Un corp? O avere? O reputație? Nimic din toate acestea. Dar ce? Sînt o ființă rațională?". Aşadar, ce se cere de la o astfel de ființă? Să-ți revezi în spirit faptele: „ce am neglijat din ceea ce conduce la fericire? Dar ce am făcut pentru prietenie, obligațiile sociale, calitățile inimii? Ce îndatorire am omis?"
Observăm chiar perspective şi mai largi, cînd Epictet[4], îndemnînd pe filosof să trăiască singur cu sine, dă exemplul lui Zeus care, singur după conflagrația periodică a universului şi înaintea începerii unei noi perioade cosmice, „se odihneşte în el însuşi, reflectează la natura propriei guvernări şi se întreține cu gînduri demne de el". Epictet continuă astfel;
Şi noi trebuie să conversăm cu noi înşine, să ştim să ne lipsim de ceilalți, să nu fim incomodați de felul de a ne ocupa timpul, trebuie să reflectăm la conducerea divină, la raporturile noastre cu restul lumii, să observăm atent atitudinea noastră de pînă acum față de evenimente, care este ea acum, care sînt lucrurile ce ne supără şi cum le-am putea îndrepta, cum le-am putea înlătura.
Examenul de conştiință apare aici ca parte a unui exercițiu mult mai vast, cel al meditației. Mişcarea de concentrare asupra sinelui şi de atenție față de sine apare intim legată de mişcarea inversă, a dilatării şi expansiunii, prin care eul se reinstalează în perspectiva întregului, a raportului său cu restul lumii şi cu destinul manifestat prin evenimente.
1. Marcus Aurelius, *Cugetări,* II, 1.
2. Galenus, *Despre diagnostic,* p. 19-
3. Epictet, *Convorbiri,* IV, 6, 34.
4. *Idem,* III, 13, 6.

Raportarea la cosmos şi expansiunea eului
EXPANSIUNEA EULUI ÎN COSMOS
Am văzut cum unul din exercițiile spirituale recomandate de Platon consta într-un fel de dilatare a eului în totalitatea realului. Sufletul trebuia să „tindă, fără încetare, să îmbrăţişeze întregul şi universalitatea divinului şi a umanului", să „contemple totalitatea timpului şi a ființei[1]". Astfel, sufletul se desfăşoară, într-un fel, în imensitate, „se ridică spre înălțimi şi guvernează întreaga lume"[2], în timp ce corpul rămîne să locuiască singur în cetate:
...gîndirea lui, socotind acestea toate mărunte şi neavînd nici o prețuire pentru ele, zboară [...] în adîncurile pămîntului, măsurîndu-i întinderile, ca şi în tăriile cerului cercetînd stelele, scrutînd pe de-a întregul toată alcătuirea firii în orice amănunt al întregimii ei şi neaşezîndu-se niciodată spre a zăbovi pe cele din preajmă [3].
Contemplarea aristotelică a naturii, de la privirea îndrăgostită îndreptată spre astre, pînâ la plăcerea minunată procurată de operele Naturii, provoacă, şi ea, aceeaşi înălțare a gîndirii.
Şi la epicureici întîlnim, de asemenea, o expansiune a eului în cosmos; ea oferă voluptatea de a te adînci în infinit. Lumea pe care o vedem nu este pentru epicureu decît una din nenumăratele lumi ce se întind în spațiul infinit şi în timpul infinit[4]:
în nenumăratele spații, infinite, se ridică spiritul şi se desfăşoară pentru a le străbate în toate direcțiile, astfel încît nu vede niciodată vreun hotar, vreo limită la care să se poată opri. Deoarece spațiul se întinde la infinit dincolo de zidurile acestei lumi, spiritul încearcă să afle ce se găseşte în imensitatea în care îşi poate adînci privirile atît de departe pe cît doreşte şi de unde-şi poate lua zborul într-un avînt liber şi spontan.
1- *Republica,* 486 a. Despre această temă, cf. P. Hadot, *La terre vue d'en haut et le voyage cosmique,* în J. Schneider şi Monique Leger-Orine, *Frontieres et conquete spațiale. La philosophie â l'epreiwe,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, pp. 31-40.
2 *Phaidros,* 246 b-c.
3- *Theaitetos,* 173 e.
4. Cicero, *Despre natura zeilor,* I, 21, 54; Lucrețiu, *Despre natură,* H, 1044-1047 şi III, 16 şi 30.

Zidurile lumii se năruie. Văd lucrurile născîndu-se în imensul vid [...]. Pămîntul nu mă împiedică să descopăr tot ceea ce, sub picioarele mele, se implineşte în profunzimile vidului. în fața acestui spectacol, mă simt pătruns de un fior de plăcere divină.

Să notăm, în trecere, că orice ar gîndi anumiți istorici, nu a trebuit să vină Copernic pentru ca „zidurile lumii să se năruie" şi a se trece „din lumea închisă în universul infinit"[1].

Asemenea conştiinței existenței, contemplația epicureică a naturii este o înălțare către atemporalitate, cum o afirmă o cugetare epicureică[2]:

Aminteşte-ți că, născut muritor şi primind o viață limitată, te-ai ridicat totuşi, prin cunoaşterea naturii, pînâ la veşnicie şi că ai văzut infinitatea lucrurilor, viitoare şi prezente.

Şi stoicii au un exercițiu de expansiune a eului, iar această expansiune se realizează, de asemenea, în infinit, dar nu numai în infinitul nenumăratelor universuri, căci pentru ei lumea este finită şi unică, ci în infinitatea timpului în mijlocul căreia se repetă mereu aceeaşi desfăşurare a evenimentelor ce constituie lumea. Eul se adînceşte în totalitatea lumii, din care simte, cu bucurie, că este parte integrantă[3]:

Spune-mi mai bine cît de firesc este să cuprinzi cu mintea
nemăsuratul. Mare şi nobil lucru este sufletul omului. El nu
suportă să i se pună alte stavile decît cele care-i sînt comune
cu Dumnezeu însuşi [...] pentru el patria este ceea ce cuprinde,
prin mişcarea sa circulară, cerul şi lumea [...].
Sufletul ajunge la împlinirea şi desăvîrşirea fericirii ce o poate
atinge condiția umană, cînd cucereşte înălțime şi pătrunde în
miezul naturii [...] se simte bine plutind printre astre [...].
Ajunge acolo sus, se hrăneşte şi creşte: eliberat de obstacole,
revine la originea sa.
Sufletul străbate întreaga lume, vidul care-l învăluie şi forma
sa, se întinde în infinitatea timpului infinit, cuprinde şi concepe
renaşterea periodică a universului.
Să cuprinzi cu privirea drumul astrelor ca şi cum te-ar duce
cu ele în mişcările lor de revoluție şi să gîndeşti permanent
transformările elementelor, din unele în altele. Astfel de imagini curăță murdăria vieții pămînteşti. Să-ți imaginezi mereu totalitatea lumii şi totalitatea realității.

în tradiția platoniciană, unde domină amintirea dialogurilor *Republica, Phaidros* şi *Theaitetos,* zborul sufletului în spații cosmice este o temă frecventă[1]:

Aspirînd la o viață de pace şi seninătate, ei contemplă natura şi tot ce se găseşte în ea [...] însoțesc cu gîndul luna, soarele şi evoluțiile altor aştri rătăcitori sau ficşi; fără îndoială, corpurile lor rămîn, pe pămînt, dar dau aripi sufletelor lor, pentru ca, ridicîndu-se în eter, să observe forțele aflate acolo, asemenea unor oameni deveniți cetățeni ai lumii.

Astronomul Ptolemeu, la care găsim ecouri ale doctrinelor platoniciană, stoică şi aristotelică, exprimă într-o epigramă, atribuită lui cu oarecare probabilitate, impresia că se simte participînd la viața divină, pe cînd zboară cu gîndul prin spațiile celeste[2]:

O ştiu, sînt muritor şi nu trăiesc decît o zi. Dar cînd însoțesc mersul ordonat al astrelor în drumul lor circular, picioarele mele nu mai ating pămîntul, foarte aproape de Zeus însuşi îmi voi potoli foamea şi setea cu nectar, asemenea zeilor.

în toate şcolile ce-l practică, exercițiul gîndirii şi al imaginației constă, pentru filosof, în a-şi conştientiza ființa în întreg, ca pe un punct minuscul şi de scurtă durată, însă capabil să se dilate în imensitatea spațiului infinit şi să afle, doar printr-o intuiție, totalitatea realității. Eul va cunoaşte astfel un dublu sentiment, cel al micimii sale, văzîndu-şi individualitatea corporală pierdută în infinitul spațiului şi timpului, şi cel al măreției sale, simțindu-şi puterea de a îmbrățişa totalitatea lucrurilor[3]. Am putea spune că este vorba de un exercițiu de detaşare, de distanțare, avînd ca scop să ne învețe să vedem lucrurile în mod imparțial şi obiectiv. Este ceea ce modernii vor numi: punctul de vedere al lui Sirius. Renan[4] va scrie în 1880: Cînd ne plasăm în perspectiva sistemului solar, mişcările noastre de revoluție au abia amplitudinea mişcărilor atomului. Din punctul de vedere al lui Sirius, sînt şi mai mici.

1. Pentru a relua titlul cărții lui A. Koyre, *Du tnonde dos ă Vunivers infini,* Paris, 1973-
2. *Sentences vaticanes,* 10, Balaude, p. 210.
3. Seneca, *Scrisori,* 102, 21; *Probleme naturale,* I, Prolog, 12; Marcus Aurelius, *Cugetări,* XI, 1, 3; VII, 47, 1; X, 17.

1- Philon din Alexandria, *De specialibus legibus,* II, § 45.

2- Traducere de A.-J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trisme-giste,* voi. I, Paris, 1944, p. 317; *Antologia palatină,* IX, 577.

\ Cf. P. Hadot, *La Citadelle interieure,* pp. 195-198.

4- E. Renan, *CEuvres completes,* voi. II, Paris, 1948, p. 1037.

Inutil să mai spunem că această viziune rațională şi universală nu are nici o legătură cu pretinsa transă a şamanului.

PRIVIREA DIN CERURI

Din înălțimile unde se ridică prin gîndire, filosoful îşi îndreaptă privirea asupra pămîntului şi oamenilor şi îi apreciază la justa lor valoare. Cum spune un text filosofic chinezesc[1]: „Vede lucrurile în lumina Cerului".

Imaginea totalităţii fiinţei şi timpului, despre care vorbeşte Platon în *Republica,* nu conduce la dispreţuirea morţii. Iar în *Theaitetos,* pentru filosoful ce parcurge întinderea realului întreagă, toate preocupările oamenilor sînt meschinărie şi neant, iar pasiunile lor par pentru el derizorii, el, care este obişnuit[2] „să cuprindă cu privirea pămîntul întreg".

Aceeaşi temă se regăseşte în celebrul *Vis al lui Scipio,* unde Cicero povesteşte cum Scipio Emilian l-a văzut apărîndu-i în vis pe strămoşul său Scipio Africanul. Dus atunci în Calea Lactee, de unde contemplă întreg universul, el vede din ceruri pămîntul ce-i apare ca un punct, încît îi este ruşine de dimensiunile reduse ale Imperiului roman. Strămoşul său îi dezvăluie existenţa vastelor întinderi deşer-tice, pentru a-l determina să simtă cît de minuscul este spaţiul unde se poate răspîndi renumele pe care punem atîta preţ[3].

Sub influenţa unei surse neopitagoreice, Ovidiu[4] îl face pe Pitagora să afirme, în finalul *Metamorfozelor:* îmi place să merg prin înaltul spaţiilor. îmi place, părăsind pămîntul şi netrebnica locuinţă a trupului, să fiu purtat printre nori [...]. Să privesc de departe sufletele rătăcitoare şi lipsite de raţiune ale celor ce tremură şi se tem de moarte.

Epicureii şi stoicii recomandă şi ei această atitudine. Din înaltul ţinuturilor calme, Lucreţiu[5] îşi coboară privirile asupra oamenilor şi îi vede „rătăcind pretutindeni şi cău-tînd orbeşte calea vieţii". Pentru Seneca[6], sufletul filosofu-

1. Fong Yeou-Lan, *Precis dephilosophie chinoise,* Paris, 1992, p. 128.
2. *Tbeaitetos,* 174 e.
3. Cicero, *Republica,* VI, 9, 9- Vezi A.-J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste,* voi. II, Paris, 1944, pp. 441-459.
4. Ovidius, *Metamorfoze,* XV, 147 şi urm., trad. de David Popescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p.4ll.
5. Lucreţiu, *Despre natură,* II, 8.
6. Seneca, *Probleme naturale,* I, Prolog, 7-10.

lui, transportat printre astre, priveşte din înaltul cerului pămîntul, ce i se înfăţişează ca un punct. Motiv pentru a-şi bate joc de luxul celor bogaţi. Războaiele pentru frontierele pe care oamenii le pun între ei par ridicole, iar armatele ce invadează teritorii nu sînt decît furnici care se chinuie într-un spaţiu restrîns.

La fel gîndeşte şi cinicul Menipp în strălucita povestire a lui Lucian, intitulată *Icaromenipp,* cînd, ajuns pe Lună, vede oamenii disputîndu-şi prosteşte graniţele şi pe bogaţi mîn-drindu-se cu pămînturile lor care, spune el, nu sînt mai mari decît un atom al lui Epicur. Privindu-i din ceruri, şi el compară oamenii cu nişte furnici. într-o altă scriere, intitulată *Charon,* luntraşul morţilor priveşte de la o ameţitoare înălţime viaţa oamenilor pe pămînt şi nebunia acţiunilor lor, dacă le cercetăm gîndindu-ne că vor muri curînd.

Nu este complet lipsit de interes faptul că acest observator este Charon, luntraşul morţilor. A privi din ceruri înseamnă a vedea lucrurile din perspectiva morţii. înseamnă, în ambele cazuri, a privi lucrurile cu detaşare, de la distanţă, din depărtare, cu obiectivitate, aşa cum sînt ele însele, reintegrîndu-le în imensitatea universului, în totalitatea naturii, fără a le adăuga falsele prestigii atribuite de pasinile noastre şi de convenţiile omeneşti. Privirea din ceruri ne schimbă judecăţile de valoare asupra lucrurilor. Luxul, puterea, războiul, graniţele, grijile vieţii cotidiene devin ridicole.

După cum se vede, conştientizarea de sine, fie că se întîmplă în mişcarea de concentrare spre sine, fie în tendinţa de expansiune către Tot, solicită întotdeauna exerciţiul morţii, care este, de la Platon, însăşi esenţa filosofiei.

FIZICA ÎN CALITATE DE EXERCIŢIU SPIRITUAL

Am vorbit deja despre exerciţiul spiritual al fizicii[1]. Exprimarea sună cam straniu urechilor noastre moderne. Totuşi, ea corespunde pe deplin reprezentării pe care o avem, în mod tradiţional, despre fizica din filosofia antică, cel puţin începînd cu Platon.

în general, fizica antică nu caută să propună un sistem al naturii, pe deplin riguros în toate detaliile. Desigur, există principii generale de explicare, de exemplu opoziţia

1 Cf. mai sus, p. 211.

dintre alegerea a ceea ce este mai bun şi necesitate, în *Timaios,* sau vidul şi atomii, la Epicur; există şi o viziune globală a universului. Dar, în legătură cu explicarea fenomenelor particulare, filosoful antic nu are pretenţia de a ajunge la certitudine; se mulţumeşte să propună una sau mai multe explicaţii, verosimile sau rezonabile, ce-i vor satisface spiritul şi-i vor procura plăcere. Referitor la substanţe, Platon face următoarea remarcă[1]:

A înfăţişa în continuare, după metoda unui discurs verosimil, celelalte substanţe de acest fel, nu este deloc ceva complicat. Cînd cineva, de dragul unei destinderi, lasă un timp deoparte vorbirea despre realităţile veşnice şi examinează în amănunt expunerile privitoare la devenire, el îşi procură astfel o plăcere de care nu are cum să îi pară rău, un amuzament cumpătat şi rezonabil.

Ca întotdeauna, trebuie să ţinem cont şi în acest caz de ironia platoniciană, care simulează că nu ia în serios ceea ce interesează cel mai mult, dar nu putem nega că Platon consideră că lucrurile naturale, create de zei, scapă în cele din urmă cunoaşterii noastre. în general, putem afirma că scrierile antichităţii referitoare la fizică nu sînt tratate în care, o dată pentru totdeauna, ar fi expusă o teorie definitivă şi sistematică a fenomenelor fizice examinate în ele însele. Finalitatea lor este alta. E vorba fie de a învăţa cum să fie tratate problemele într-o

manieră metodică, aşa cum e cazul lui Aristotel, fie de a se consacra aşa-numitul exerciţiu continuu *(energema)* al cunoşterii naturii *(physiologia),* exerciţiu, spune Epicur, „ce aduce, în cel mai înalt grad, liniştea în această viaţă", fie de a înălţa spiritul prin contemplarea naturii.

Exerciţiul are deci o finalitate morală, a cărei nuanţare, este, fără îndoială, diferită, în diversele şcoli, dar este totdeauna recunoscută. Lucru deja valabil în *Timaios.* Acolo, Platon[s] invită sufletul omenesc să imite, în fluxul gîndu-rilor, sufletul lumii şi să atingă astfel scopul vieţii omeneşti. Pentru Aristotel, cercetarea aduce bucurie sufletului şi îi permite, totodată, să atingă fericirea supremă a vieţii:

1. *Timaios,* 59 c-d, trad. de Cătălin Partenie, în Platon, *Opere,* VII, i Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, p. 177; cf. J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene,* Berlin, 1962, p. 110.
2. Epicur, *Scrisoare către Herodot,* 36, Balaude, p. 152.
3. *Timaios,* 90 a.

adesea, filosoful nu va ajunge decît la plauzibil, *eulogon,* ceea ce nu e decît satisfăcător pentru spirit, chiar dacă, astfel, îi procură o bucurie[1]. Pentru Epicur, exerciţiul studiului naturii eliberează de frica de zei şi de teama de moarte. Vom găsi poate cea mai bună descriere a fizicii concepute ca exerciţiu spiritual într-un text al lui Cicero, inspirat de filosofia Noii Academii. Ca bun discipol al lui Arcesilaos şi Carneade, el începe prin a relua reflecţiile platoniciene asupra incertitudinilor legate de cunoaşterea naturii şi îndeosebi asupra dificultăţilor observaţiei şi ale experimentării. însă cercetărilor fizice nu le lipseşte o finalitate morală[2]:

Cred că n-ar trebui să renunţăm la problemele fizicienilor. Observarea şi contemplarea naturii este un fel de hrană naturală pentru suflete şi spirite. Ne înălţăm, ne dilatăm [citesc *latiores],* privind din ceruri realităţile omeneşti şi, contemplînd lucrurile superioare şi celeste, le dispreţuim pe cele omeneşti, ca fiind meschine şi înguste. Căutarea lucrurilor celor mari şi, în acelaşi timp, a celor mai obscure ne provoacă plăcere: dacă, în această căutare, ni se arată ceva verosimil, spiritul nostru se umple de o nobilă plăcere omenească. La începutul *Problemelor naturale,* Seneca[3] vedea şi el în elevarea sufletului principala raţiune a fizicii:

A contempla aceste lucruri, a le studia, a te consacra lor şi a fi absorbit de ele, oare nu înseamnă a depăşi condiţia de muritor şi a avea acces la o condiţie superioară? Ce profit, îmi spui, ai putea avea din studiile tale? Chiar dacă nu ar fi un altul, cu siguranţă va fi acesta: voi şti că totul este neînsemnat, o dată ce am simţit măreţia lui Dumnezeu. De altfel, însoţită sau nu de un efort de explicare raţional, contemplarea naturii are o semnificaţie existenţială. Conform lui Menandru[4], influenţat poate de Epicur, aceasta este cea mai mare fericire pe pămînt:

Cea mai mare fericire, după părerea mea, [...] înainte de a ne întoarce foarte repede acolo de unde am venit, este de a fi contemplat liniştit aceste fiinţe auguste: soarele ce străluceşte deasupra tuturor, astrele, apa, norii, focul. De-ar fi să trăim o

1- J.-M. Le Blond, *Aristote, pbilosophe de la vie,* Paris, 1944, p. 71. 2. Cicero, *Lucullus,* 41, 127. *i-* Seneca, *Probleme naturale,* I, Prolog, 17.

4. Traducere de A.-J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trisme-giste,* voi. II, pp. 165 şi 169.

sută de ani, sau mai puţin, întotdeauna ni se va oferi ochilor acelaşi spectacol, şi niciodată nu voi privi un altul mai demn de cinstire.

Este vorba aici de o tradiţie constantă în filosofia antică i ceea ce dă sens şi valoare vieţii omeneşti este contem-plarea Naturii, iar mulţumită ei, fiecare zi este o sărbătoare pentru omul moral[1].

Exerciţiul fizicii dobîndeşte cea mai mare valoare în stoicism. Mai mult decît oricare altul, stoicul are conştiinţa de a fi, în fiecare clipă, în contact cu universul întreg. De aceea, în orice eveniment prezent este implicat întreg universul[2]:

Orice ţi s-ar întîmpla, acel lucru a fost pregătit pentru tine, dintotdeauna, şi înlănţuirea cauzelor a pregătit de la începuturi, o dată cu substanţa ta, şi întîlnirea cu acest eveniment. Eveniment ce vine să te întîmpine, ce ţi s-a întîmplat şi ţi-a fost hărăzit, şi care există doar pentru tine, fiind conceput împreună cu tine încă de la început, plecînd de la cauzele cele mai îndepărtate. Orice eveniment ce vine să te-ntîmpine a fost legat de tine prin destin şi ţesut o dată cu tine de Tot, încă dintru începuturi.

Astfel, concentrarea eului asupra prezentului şi expansiunea sa în cosmos se realizează într-o singură clipă. Tot aşa spune şi Seneca[3]:

Se bucură de prezent fără a depinde de ceea ce nu există încă [...] Este fără speranţă şi fără dorinţă, nu se avîntâ spre un ţel neclar, căci e satisfăcut de ceea ce are. Şi nu se mulţumeşte cu puţin, deoarece posedă universul întreg [...] Ca şi Dumnezeu, spune: „Totul îmi aparţine".

Aşadar, în orice moment, întîlnind fiecare eveniment, eu sînt în legătură cu întreaga desfăşurare trecută şi viitoare a universului. Iar alegerea modului de viaţă stoic rezidă tocmai în a spune „da" Universului în totaliatea sa, deci în a vrea ca ceea ce se întîmpla să se petreacă aşa cum se întîmpla. Marcus Aurelius[4] spune universului: „Iubesc împreună cu tine!". Or, fizica explică faptul că totul este în

1. Plutarh, *Despre liniştea sufletului,* 477 c-e.
2. Marcus Aurelius, *Cugetări,* X, 5; VI, 8, 12; IV, 26.
3. Seneca, *Despre binefaceri,* VII, 2 şi 3, 3.
4. Marcus Aurelius, *Cugetări,* X, 21.

tot şi că, precum spunea Hrisip[1], o singură picătură de vin se poate amesteca în marea întreagă şi să se răspîndească în lumea întreagă. Consimţirea la destin şi Univers, reînnoită cu ocazia fiecărui eveniment, înseamnă fizica practicată şi trăită. Acest exerciţiu constă în a pune de acord raţiunea individuală cu Natura, care este Raţiunea universală, şi anume a te asemăna întregului, a te adînci în Tot[2], a nu mai fi „om", ci „Natură". Tendinţa de renunţarea a omului este o constantă în şcolile cele mai diverse, de la Pyrrhon, ce susţinea că e dificil să renunţi la cele omeneşti, pînă la Aristotel, pentru care trăirea conform spiritului este supraomenească, şi Plotin[3], pentru care, în experienţa mistică, nu mai este vorba despre „om".

Raportarea la celălalt

De-a lungul expunerii noastre cu privire la diferitele şcoli filosofice, am întîlnit problema raporturilor filosofului cu ceilalţi oameni, a rolului său în cetate, a vieţii lui împreună cu alţi membri ai şcolii. Există şi aici remarcabile constante în practica filosofică. Vom recunoaşte de la început importanţa capitală a îndrumării spirituale[4]. Ea comportă două aspecte, acţiunea de educare morală în general, pe de o parte, şi raportul ce leagă individual maestrul de un discipol, pe de altă parte. Sub aceste două aspecte, filosofia antică este îndrumarea spirituală. Simplicius[3] va spune, chiar la sfîrşitul istoriei gîndirii antice: Ce loc deţine filosoful în cetate ? Va fi cel al unui modelator al omului şi al unui artizan care formează cetăţeni loiali şi demni. Nu va avea altă profesiune decît aceea de a se purifica pe sine şi pe ceilalţi, pentru a trăi viaţa conform naturii omului; va fi tatăl şi pedagogul tuturor cetăţenilor, reformatorul, sfătuitorul şi ocrotitorul lor, oferindu-se tuturor pentru a coopera la împlinirea întregului bine, bucurîndu-se cu cei fericiţi, compătimind cu cei îndureraţi şi consolîndu-i.

1. Plutarh, *Despre noţiunile comune,* 37, 1078 e, în ies *stoiciens,* E. Brehier (edj, p. 169.
2. Seneca, *Scrisori,* 66, 6.
3. Plotin, *Enn.,* V, 3 (49), 4, 10 şi VI, 7 (38), 34, 16-17.
4. I. Hadot, *The Spiritual Guide,* în *Classical Mediterranean Spiri-tuality,* New York, 1986, pp. 436-459-

">• Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictete,* XXXII, rîndul 154, I. Hadot (ed.), Leida, Brill, 1995.

în ceea ce priveşte educaţia morală generală, ne-am dat seama deja, filosofia urmează cetăţii. Cetatea greacă, cum a arătat I. Hadot[1], se preocupa în mod special de formarea etică a cetăţenilor, cum o atestă, între altele, obiceiul de a înălţa în oraşe mici monumente comemorative pe care erau gravate diferite maxime. Fiecare şcoală filosofică a reluat, în stil propriu, această misiune educativă, fie, ca la platonicieni şi aristotelicieni, influenţînd legislatorii şi guvernanţii, consideraţi drept educatori ai cetăţii, fie, ca la stoici, epicurei sau cinici, încercîndu-se convertirea indivizilor, printr-o propagandă misionară adresată tuturor oamenilor, indiferent de sex şi condiţie socială.

îndrumarea spirituală se prezintă deci ca o metodă de educare individuală, avînd o dublă finalitate. Mai întîi, permite discipolului să ia cunoştinţă de sine însuşi, adică de lipsurile şi progresele sale. După Marcus Aurelius, acesta era rolul jucat în viaţa sa de stoicul Junius Rusticus[2]: „A ştiut ce nevoie aveam să-mi îndrept starea morală şi cum să mă îngrijesc de acest lucru". Este vorba, apoi, de a ajuta discipolul să facă alegerile particulare convenabile, în viaţa de zi cu zi. Convenabile, adică aparent bune, căci cea mai mare parte dintre şcoli sînt de acord în a recunoaşte că atunci cînd decidem în acţiuni ce nu depind în întregime de noi: a naviga, a ne război, a ne căsători, a avea copii, nu putem aştepta o certitudine pentru a acţiona şi trebuie să alegem conform unor probabilităţi. Aşadar, un sfătuitor este, adesea, indispensabil.

P. Rabbow şi I. Hadot[3] au analizat foarte bine metodele şi formele îndrumării spirituale, a căror practică este atestată în aproape toate şcolile filosofice. Aşa cum reiese din *Dialogurile* lui Platon sau din *Memorabilia* lui Xenofon, Socrate poate fi considerat tipul de îndrumător spiritual care, prin discursurile sale şi felul de a fi, provoacă o rană sau un şoc în sufletul celui căruia i se adresează, obli-gîndu-l astfel să-şi repună în discuţie propria viaţă. Am putea califica în aceiaşi termeni influenţa exercitată de Platon asupra lui Dion din Siracuza şi sfaturile morale şi politice pe care i le dă. Tradiţia menţionează de altfel că

1. I. Hadot, *The Spiritual Guide,* pp. 441-444.
2. Marcus Aurelius, *Cugetări,* I, 7, 1.
3. P. Rabbow, *Seelenfiihrung,* pp. 260-279; I. Hadot, *The Spiritual Guide,* pp. 441-459.

Platon era atent la caracterul specific fiecăruia dintre discipolii săi. Referitor la Aristotel, ar fi spus[1]: „Pentru el, am nevoie de un frîu", iar în legătură cu Xenocrate: „Pentru acesta, am nevoie de un pinten". îi repeta permanent lui Xenocrate, care era mereu sever şi grav: „Adu un sacrificiu Graţiilor". De altfel, Platon prezintă el însuşi în *Scrisoarea a VH-a,* principiile ce trebuie să guverneze atît îndrumarea spirituală, cît şi acţiunea politică[2]:

Cînd cineva dă un sfat unui bolnav al cărui mod de viaţă nu-i este prielnic sănătăţii, în primul rînd, pentru a-i schimba felul de a trăi, dacă suferindul arată bunăvoinţă, se iveşte necesitatea sâ-i dea în continuare şi altă povaţă. Pentru a putea fi îngrijit, este necesară schimbarea vieţii. Celui ce acceptă transformarea vieţii, putem să-i dăm sfaturi:

Acesta e deci punctul meu de vedere şi, dacă cineva mi se adresează într-o problemă esenţială pentru el, de pildă pentru o investiţie sau pentru măsuri de luat în privinţa sănătăţii trupeşti şi sufleteşti, dacă constat că cel în cauză îşi duce viaţa zilnică după principii ferme şi, în încercarea prin care trece, se arată dispus să urmeze sfaturile ce-i

sînt date, ei bine, dacă-i aşa, îl ajut cu dragă inimă şi nu mă limitez la o îndeplinire formală a datoriei asumate.
Regăsim aici spiritul eticii dialogului: nu putem dialoga decît cu cineva care vrea în mod sincer să discute. Aşadar, nu vom încerca să-l constrîngem pe cel ce refuză să-şi schimbe modul de viaţă. Nu trebuie să-l supărăm, nici să-l flatăm, nici să-i facem reproşuri inutile, nici să-l ajutăm în satisfacerea dorinţelor pe care le condamnăm. La fel este de adevărat şi pentru cetatea ce refuză să-şi schimbe modul de viaţă. Filosoful va putea spune că dezaprobă corupţia cetăţii, doar dacă aceasta poate fi de vreun folos. Dar să nu recurgă la violenţă!
Cînd nu e posibilă instalarea unui regim politic mai bun fără a alunga sau sugruma oameni, e mai bine să râmîi liniştit şi să te rogi pentru binele personal şi cel al cetăţii.
Cunoaştem, despre cinici, un anumit număr de anecdote m care maestrul îşi punea la încercare discipolii, umilindu-i

! D. L, IV, 6. , .
2. *Scrisoarea a Vil-a,* 330 c-331 a (trad. rom. A. Piatkowski, Humanitas, Buc, 1997).

sau certîndu-i[1]. în ceea ce priveşte şcoala lui Epicur, avem preţioase mărturii, mai ales sub formă epistolară despre practica îndrumării spirituale. Ea a făcut, în şcoala lui Epicur, obiectul unei învăţături, aşa cum o atestă tratatul lui Philodemos[2] *Despre libertatea de exprimare,* ce conţine extrase din lecţiile lui Zenon' consacrate acestui subiect. Vorbirea directă a maestrului apare aici drept o artă definită ca aleatorie (stocastică), în măsura în care trebuie să se ţină cont de moment şi împrejurări. Maestrul va trebui să se aştepte la eşecuri, să încerce mereu să îndrepte conduita discipolului, situîndu-se alături în dificultăţile ce le întîm-pină. Dar nici discipolul nu trebuie să ezite în a-şi mărturisi dificultăţile şi greşelile şi să vorbească absolut liber despre ele. Cum am văzut, tradiţia epicureică recunoaşte valoarea terapeutică a cuvîntului. în schimb, maestrul trebuie să asculte cu simpatie, fără batjocură şi rea-voinţă. Ca răspuns la „mărturisirea" discipolului, maestrul va trebui să vorbească liber pentru a-l admonesta pe discipol, făcîndu-l să înţeleagă adevăratul scop al mustrărilor. Epicur, notează Philodemos, nu a ezitat să facă reproşuri violente într-o scrisoare adresată discipolului său Apollonides. Trebuie ca admonestarea să fie calmă şi binevoitoare. Filosoful, adaugă Philodemos, nu trebuie să se teamă să facă reproşuri oamenilor politici.
în şcoala lui Epicur, avem un exemplu de îndrumare spirituală în scrisoarea pe care unul din discipolii lui Epicur, Metrodoros[4], o adresează tînărului Pythocles:

îmi spui că imboldul trupului te îndeamnă la a face abuz de plăcerile dragostei. Dacă nu încălci legile şi nu tulburi bunele moravuri, dacă nu-ţi deranjezi nici un vecin, dacă nu-ţi epuizezi forţele şi nu-ţi risipeşte averea, consacră-te fără scrupule înclinaţiei tale. Totuşi, este imposibil să nu fii oprit de nici unul din aceste obstacole: plăcerile dragostei n-au adus niciodată cîştig nimănui; este de ajuns că nu dăunează.

1. Cf. atitudnea lui Crates faţă de discipolul său Zenon, în L. Paquet, *Les Cyniques grecs,* Paris, 1992, p. 166.
2. Despre acest tratat, cf. M. Gigante, „Philodeme. *Surla liberte de parole",* Association Guillaume Bude, Actele Congresului al VlII-lea (1968), Paris, 1970, pp. 196-220 şi *RichercheFilodemee,* Neapole, ediţia a H-a, 1983, pp. 55-113.
3. P. Rabbow, *Seelenfiihmng,* pp. 269-270.
4. Trad. Festugiere, în *Epicur el ses dieux,* p. 40; *Sentences vati-canes,* LI, Balaude, p. 216.

Ştim puţine lucruri despre îndrumarea de conştiinţă în vechiul stoicism. în orice caz, putem presupune că tratatele stoice de cazuistică, scrise de Antipater din Tars şi Diogene din Babilon, a căror urmă o regăsim în tratatul *Despre îndatoriri* al lui Cicero, rezumau o lungă experienţă în îndrumarea de conştiinţă. Orice ar fi, stoicismul ne prezintă mai multe figuri de îndrumători ai sufletului: Seneca, în ale sale *Scrisori către Luciliu,* Musonius Rufus în scrierile sale, Epictetîn *Convorbirile* relatate de Arrian. îndrumarea spirituală a lui Seneca e foarte literară. De la un capăt la celălalt al scrisorilor sale, formulele frapante, imaginile, sonorităţile chiar sînt alese după un plan. însă observaţiile psihologice şi descrierea exerciţiilor stoice sînt foarte preţioase. Totul ne face să ne gîndim că maestrul stoic al lui Marcus Aurelius, Junius Rusticus, a fost pentru el un îndrumător de conştiinţă, pe care viitorul împărat se supăra adesea, din cauza modului direct de a vorbi al acestui filosof.
în *Viaţa lui Plotin* scrisă de Porfir şi în celelalte *Vieţi* ale filosofilor de la sfîrşitul antichităţii, multe anecdote ne fac să întrezărim practici de îndrumare spirituală. De exemplu, găsim celebra povestire despre Plotin sfătuindu-l pe Porfir[1] să plece în călătorie, pentru că era obsedat de gîndul sinuciderii. Cunoaşem, de asemenea, un detaliu interesant despre felul în care Aidesius, un filosof ce preda la Pergam în secolul IV, corecta aroganţa elevilor săi[2]:
Aidesius avea un anumit fel de a fi amabil şi apropiat de popor. După întrecerile dialectice, ieşea împreună cu discipolii cei mai distinşi să se plimbe prin Pergam. Voia ca discipolii să aibă în suflet un sentiment de armonie şi responsabilitate faţă de specia umană; dacă vedea că sînt grosolani şi aroganţi din cauza orgoliului datorat opiniilor lor, le tăia avîntul, nu pe mare, ci pe pămînt, în mijlocul vieţii omeneşti. Dacă întîlnea o vînzătoare de legume, se bucura, se oprea ca să discute cu ea despre preţuri, despre banii cîştigaţi şi producţia de legume. La fel se comporta cu un ţesător, cu un fierar sau cu un dulgher.
Un text al lui Plutarh[3] va rezuma tot ceea ce am arărat despre fenomenul de îndrumare de conştiinţă în şcolile

Porfir, *Viaţa lui Plotin,* 11, 13.
Eunape, *Vie des philosopbes et des sophistes,* p. 57, 10-18 Gian-grande; vezi R. Goulet, *Aidesius de Cappadoce,* în R. Goulet,

Dictionnaire desphilosophes antiques, voi. I, p. 74.
Plutarh, *Cum sa asculți,* 43 d.

filosofice şi despre libertatea cuvîntului, aflată la un loc de cinste. Atunci cînd cel care tocmai a ascultat un filosof, se spune, este tulburat de un lucru anume, dacă o pasiune îl apasă şi trebuie reprimată, dacă o suferință trebuie potolită, e necesar s-o arate lumii şi s-o vindece.

Dacă o izbucnire de mînie, un acces de superstiție, un dezacord profund cu anturajul nostru sau o dorință personală pricinuită de dragoste, face să vibreze fibre ale inimii noastre care nu au mai vibrat pînâ acum, ajutînd sau tulburînd gîndirea noastră, nu trebuie să încercăm să vorbim altceva cu maestrul nostru, pentru a evita disprețul, ci să ascultăm în timpul lecțiilor chiar discuțiile despre aceste pasiuni, iar la sfîrşitul orei, să mergem să-i găsim pe maeştri pentru a le pune, în particular, întrebări suplimentare. Trebuie să evităm să acționăm invers, cum fac cei mai mulți oameni; ei îi apreciază pe filosofi şi îi admiră, cînd vorbesc despre alte subiecte, însă dacă filosoful, lâsînd totul deoparte, le vorbeşte în particular, cu francheţe, despre lucruri importante pentru ei, aducîndu-le aminte de ele, ei îl suportă cu dificultate şi îl consideră indiscret.

Majoritatea oamenilor, continuă Plutarh, nu i-au consi-**derât** pe filosofi decît ca pe nişte sofişti, care, din momentul cînd s-au ridicat de la catedră şi au părăsit cărțile şi **manualele** de inițiere, sînt inferiori celorlalți oameni „în actele reale ale vieții". Cu totul alta este situația în cazul ! modului de viață al adevăraților filosofi.

Filosofiile antice au dezvoltat aşadar practici diverse de terapie a sufletului, manifestîndu-se prin intermediu) diferitelor forme de discurs, fie că e vorba de exortație, de mustrare, consolare sau instruire. în Grecia, se ştia de la 1 Homer şi Hesiod că deciziile şi dispozițiile interioare ale oamenilor puteau fi modificate, alegînd cu abilitate cuvintele j capabile să convingă[1]. în această tradiție se vor constitui, I în perioada sofiştilor, regulile artei retorice. îndrumarea spirituală filosofică şi exercițiile spirituale prin care indivi- 1 dul se străduieşte să se influențeze şi să se transforme, vor utiliza multe procedee retorice, pentru a produce convertirea şi a convinge.

Folosirea îndrumării spirituale şi terapia sufletelor vor conduce pe filosofii antici la o profundă cunoaştere a 1 „inimii omului", a motivațiilor sale, conştiente sau incon-

1. Cf. J. de Romilly, *„Patience mon coeur!"L'Essor de lapsychologie* 1 *dans la litterature grecque classique,* Paris, 1984.

ştiente, a intențiilor sale intime, pure sau impure. Dialogul *Phaidroszl* lui Platon a lăsat să se observe, clar fără să intre în detalii, posibilitatea unei retorici ce ar putea să adapteze genurile de discurs la diferite tipuri de suflete. Exista acolo un întreg plan al îndrumării de conştiință. Cartea a doua a *Retoricii* lui Aristotel realizează, în parte, acest proiect, descriind tot ce trebuie cunoscut despre dispozițiile auditoriului, de exemplu, influențele exercitate asupra lui de pasiuni, de starea socială sau vîrstă. Foarte importante sînt şi descrierile virtuților şi ale viciilor în diferitele *Etici* ale lui Aristotel, ele avînd ca scop să lămurească legislatorul asupra manierei de a guverna oamenii. Am văzut că tratatul epicureic *Asupra libertății cuvîntului* studia amănunțit sentimentele ce se nasc în individ cu prilejul mustrărilor, al mărturisirii sau al vinovăției. Găsim la epicureul Lucrețiu şi la stoicul Seneca o remarcabilă descriere a chinurilor la care sufletul poate să se supună: „Fiecare încearcă să se evite pe sine [...] dar fără voia noastră rămînem legați de acest eu pe care îl detestăm"[1], descrierea plictiselii care ajunge „pînă la greață" şi ne face să spunem: „Pînă cînd aceleaşi lucruri?"[2] sau, încă, a ezitării de a ne converti la filosofia descrisă de Seneca în prologul tratatului său *Despre liniştea sufletului,* unde-l face să vorbească pe prietenul său Serenus, ce parcă i se confesează[3]:

Mi-a venit în gînd, Seneca, să mă cercetez cu atenție şi astfel mi-am descoperit tot felul de cusururi: unele sînt fățişe, încît aş putea să le prind cu mîna. Dimpotrivă, altele se ascund în adîncul ființei mele; însă mi-am aflat cusururi ce se vădesc în răstimpuri [...] Deşi am descoperit că am o astfel de fire (căci de ce să nu-ți mărturisesc ca unui medic!), totuşi nu m-am eliberat cu adevărat de ceea ce mă temeam şi uram, însă nici nu m-am arătat neputincios.

Serenus analizează în amănunt toate aspectele îndoielii Şi ezitărilor sale, între viața simplă şi viața de lux, între viața activă în serviciul oamenilor şi timpul liber care aduce liniştea, între dorința de a se imortaliza într-o operă literară Şi voința de a nu scrie decît pentru propria utilitate morală.

1- Lucrețiu, *Despre natură,* III, 1068.
2. Seneca, *Scrisori,* 24, 26.
$ Seneca, *Despre liniştea sufletului,* I, 1, în Seneca, *Scrieri filosofice alese,* trad. de Svetlana Sterescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 73.

Vom găsi observații foarte interesante în vastul comentariu pe care neoplatonicianul Simplicius l-a consacrat *Manualului* lui Epictet.

Această practică tradițională a îndrumării de conştiință a condus la o mai bună înțelegere a tot ceea ce pretinde puritatea acțiunii morale. Vom lua ca exemplu *Cugetările* lui Marcus Aurelius, unde găsim o descriere ideală a manierei în care trebuie practicată acțiunea asupra aproapelui. Nu putem decît admira, de exemplu, extrema finețe cu care Marcus Aurelius defineşte atitudinea ce trebuie să o avem pentru a acționa asupra conştiinței aproapelui, bunăvoința arătată celui ce a comis o greşeală şi cum trebuie să i ne adresăm[1],

fără să îl umilim, fără să îi dăm sentimentul că îl tolerăm, dar cu sinceritate şi bunătate [...] cu blîndeţe, fără ironie, fără umilinţe, ci cu afecţiune, cu sufletul lipsit de asprime, nici cum am face-o într-o şcoală, nici pentru a ne face admiraţi de cineva care asistă la discuţie, ci într-adevăr între patru ochi, chiar dacă şi alţii sînt prezenţi.

Marcus Aurelius întrevede aici, se pare, că blîndeţea e un lucru atît de delicat, încît chiar a vrea să fii blînd ar însemna să încetezi să fii blînd, deoarece orice artificiu şi orice afectare distrug blîndeţea. De altfel, nu acţionăm eficace asupra celorlalţi decît atunci cînd nu încercăm să acţionăm asupra lor, cînd evităm orice violenţă, chiar spirituală, făcută sieşi sau celorlalţi. Tocmai această fineţe şi această blîndeţe au puterea de a schimba opiniile, de a converti, de a-i transforma pe alţii. La fel, cînd vom dori să facem bine aproapelui, intenţia de a face bine nu va fi cu adevărat pură decît dacă este spontană şi inconştientă de ea însăşi. Binefăcătorul perfect este acela care nu ştie ce a făcut[2]: „Trebuie să fie din aceia care fac binele inconştient". Ajungem aici la supremul paradox: o voinţă atît de puternică încît se suprimă ca voinţă şi o obişnuinţă ce devine natură şi spontaneitate. în acelaşi timp, perfecţiunea raportului cu aproapele culminează în respectul şi dragostea celorlalţi. Ceea ce motivează profund, în toate şcolile, alegerea modului de viaţă, precum şi discursul lor,

1. Marcus Aurelius, *Cugetări,* XI, 13, 2 şi XI, 18,; cf. P. Hadot, *Citadelle intârieure,* p. 241.
2. Marcus Aurelius, V, 6, 3-

este dragostea de oameni. Această iubire îl inspiră pe Socrate din *Apologia* sau clin *Euthyphron*[1] ale lui Platon, cît şi propaganda epicureică sau stoică şi chiar discursul sceptic[2].

înţeleptul

Figura înţeleptului şi opţiunea de viaţă

înţelepciunea a fost considerată în toată antichitatea un mod de a fi, o stare în care omul esteîntr-o manieră radical diferită de a celorlalţi oameni, fiind un fel de supraom. Dacă filosofia este activitatea prin care filosoful învaţă înţelepciunea, acest exerciţiu va consta, în mod necesar, nu doar în a vorbi şi a discuta într-o anumită manieră, ci în a exista, acţiona şi a vedea lumea într-un mod determinat. Filosofia nu este doar un discurs, ci alegerea unui mod de viaţă, o opţiune existenţială şi un exerciţiu trăit, deoarece ea e aspiraţia la înţelepciune. Este adevărat că în noţiunea de înţelepciune este inclusă ideea unei cunoaşteri perfecte. Totuşi, cum am văzut în legătură cu Platon şi Aristotel, această cunoaştere nu rezidă în posesia informaţiilor despre realitate, ci într-un mod de viaţă corespunzător activităţii celei mai înalte pe care omul o poate exercita şi este strîns legată de perfecţiune, de virtutea sufletului.

în fiecare şcoală, figura înţeleptului este norma transcendentă ce determină modul de viaţă al filosofului. Trebuie să constatăm că în descrierea acestei norme există, dincolo de diferenţele apărute în diversele şcoli, acorduri profunde, tendinţe comune pe care le putem deosebi. Regăsim acelaşi fenomen pe care l-am descris cînd am vorbit despre exerciţiile spirituale.

Mai întîi, înţeleptul rămîne identic cu sine însuşi, într-un perfect echilibru al sufletului, adică fericit, oricare ar fi circumstanţele. Astfel Socrate, în *Banchetul* lui Platon,îşi păstrează aceleaşi dispoziţii chiar dacă e obligat să suporte foamea şi frigul sau, dimpotrivă, cînd trăieşte în belşug.

[1] Platon, *Euthyphron,* 3 d 6.
[2] Sextus Empiricus, *Schiţe pyrrhoniene,* III, 280, Dumont, *Les Sceptiques,* p. 212.

Poate să se abţină sau să se bucure de lucruri cu aceeaşi uşurinţă. Se spune despre Aristip[1], unul dintre discipolii lui Socrate, că se adapta la orice situaţie, putînd să se bucure de ceea ce avea şi să nu sufere de lipsa bunurilor, în ceea ce-l priveşte pe Pyrrhon, el rămîne mereu în aceeaşi stare interioară, şi anume, dacă împrejurările exterioare se schimbau, el nu-şi modifica hotărîrile şi dispoziţiile sufleteşti. Armonia cu sine şi permanenţa în identitate îl caracterizează şi pe înţeleptul stoic, căci înţelepciunea constă în a vrea întotdeauna acelaşi lucru.

în mod sigur înţeleptul îşi găseşte fericirea în el însuşi, el este astfel independent *(autarkes)* faţă de circumstanţele şi lucrurile exterioare, ca Socrate, care, după *Memorabilia* lui Xenofon, trăia fiindu-şi suficient, fără a se preocupa de lucruri inutile. Este una din caracteristicile înţeleptului, conform lui Platon[2] ce îl face pe Socrate să spună: „Dacă există un om care îşi este suficient lui însuşi pentru a fi fericit, acesta este cu siguranţă înţeleptul şi dintre toţi oamenii doar el are cel mai puţin nevoie de celălalt". Iar după Aristotel[3], înţeleptul duce o viaţă contemplativă, întrucît ea nu are nevoie de lucrurile exterioare pentru a se manifesta iar înţeleptul găseşte în ea fericirea şi perfecta independenţă. A nu depinde decît de sine, a-ţi fi suficient, reducînd la maxim nevoile proprii, este idealul filosofilor cinici. Epicureii ajung aici limitîndu-şi şi stăpînindu-şi dorinţele ; ei nu mai sînt deci dependenţi de nevoi. Cît priveşte stoicii, ei preferă să spună că numai virtutea este suficientă fericirii.

Dacă înţeleptul este mereu identic cu sine însuşi şi îşi este sieşi suficient, aceasta se întîmplă, cel puţin pentru Pyrrhon, pentru cinici şi stoici, deoarece lucrurile exterioare nu-i pot tulbura, întrucît consideră că ele nu sînt nici bune, nici rele şi, din diverse motive, refuză să emită o judecată de valoare despre ele, declarîndu-le indiferente. Pentru Pyrrhon, de exemplu, totul este indiferent pentru că sîntem incapabili să ştim dacă lucrurile sînt bune sau

rele; aşadar nu putem face diferenţă între ele. La stoici, toate lucrurile ce nu depind de noi sînt indiferente; singu-

1. D. L., II, 6.
2. *Republica,* 387 d 12.
3. Aristotel, *Etica Nicomahică,* X, 1177 a 27.

rul lucru ce depinde de noi şi nu e lipsit de interes, este binele moral, adică intenţia de a face bine întrucît este bine. Prin ele însele, toate celelalte lucruri nu sînt nici bune, nici rele, dar depinde de noi să le folosim într-o manieră bună sau rea, de exemplu, bogăţiile şi sărăcia, sănătatea sau boala. Folosindu-le eficace, înţeleptul le dă valoare. Indiferenţa înţeleptului nu este un dezinteres faţă de tot, ci o reorientare a interesului şi atenţiei spre altceva decît ceea ce reţine atenţia şi grija celorlalţi oameni. Pentru înţeleptul stoic, de exemplu, putem spune că din momentul cînd a descoperit că lucrurile indiferente nu depind de voinţa sa, ci de voinţa Naturii universale, ele capătă pentru el un interes infinit, le acceptă cu dragoste, pe toate cu aceeaşi dragoste, le găseşte frumoase, pe toate cu aceeaşi admiraţie. Spune „da" întregului univers şi fiecăreia din părţile lui, fiecăruia dintre evenimentele lui, chiar dacă acea parte sau acel eveniment par penibile sau respingătoare. Regăsim aici atitudinea lui Aristotel faţă de natură : nu trebuie să resimţim o aversiune puerilă pentru una sau alta dintre realităţile produse de Natură, căci, cum spunea Heraclit, chiar şi în bucătărie există zei. Indiferenţa înţeleptului corespunde unei transformări totale a raportului cu lumea.

Echilibrul sufletului, lipsa nevoii, indiferenţa la lucrurile lipsite de interes: pe aceste calităţi îşi întemeiază înţeleptul liniştea sufletului şi absenţa tulburării. Cauza zbuciumului sufletului poate fi multiplă. în opinia lui Platon, corpul, prin dorinţele şi pasiunile lui, aduce dezordine şi nelinişte în suflet. Mai există grijile vieţii private şi mai ales ale vieţii politice. Xenocrate[1] ar fi spus că „filosofia a fost inventată pentru a pune capăt zbuciumului produs de griji". Viaţa contemplativă aristotelică, îndepărtată de agitaţia politicii şi de incertitudinile acţiunii, va aduce seninătatea. Potrivit lui Epicur, acestea sînt angoasele inutile legate de moarte şi de zeii ce-i neliniştesc pe oameni, ca şi dorinţele dezordonate şi angajarea în afacerile cetăţii. Pentru înţeleptul ce-şi va putea limita dorinţele şi acţiunea, sau suprima durerile, seninătatea sufletului astfel dobîndită îi va permite să trăiască pe acest pămînt „ca un zeu printre oameni".

1- Xenocrate, fr. 4, Heinze (R. Heinze, *Xenocrates, Darstellung der Lehre und Sammiung der Fragmente,* Leipzig, 1892).

Pyrrhon găsea pacea refuzînd să decidă dacă lucrurile sînt bune sau rele. Pentru sceptici, liniştea interioară urma ca o umbră suspendarea judecăţii, adică refuzul de a emite judecăţi de valoare despre lucruri. în sfîrşit, după opinia stoicilor, înţeleptul ştie să împace eficacitatea în acţiune cu seninătatea interioară, deoarece, în incertitudinea reuşitei, el acţionează întotdeauna în consens cu destinul şi veghind la păstrarea unei intenţii pure.

Figura înţeleptului ar apărea deci ca un fel de sursă de libertate, de neînfrînt şi de nebiruit, pe care o descrie foarte bine cunoscutul text al lui Horaţiu' :

Pe omul drept şi tare în hotărîri nici furia mulţimii-ndemnînd la rău şi nici tiranul crunt la faţă nu pot să-l clatine, nici Austrul, năvalnic domn ce tulbură Hadria, nici Jupiter cu mîna-i de trăznet grea: de s-ar surpa-n fărîme lumea, ne-nfricoşat l-ar lovi ruina.

Se regăseşte în figura înţeleptului dubla tendinţă pe care am remarcat-o în legătură cu exerciţiile înţelepciunii. înţeleptul ia cunoştinţă de sine însuşi, ca de un eu care poate, prin puterea judecăţilor sale, guvernîndu-le sau suspendîn-du-le, să-şi asigure perfecta libertate interioară şi independenţa faţă de toate lucrurile. Dar libertatea interioară nu e o libertate arbitrară, nu e de nebiruit şi inatacabilă decît dacă se situează şi se depăşeşte în perspectiva naturii şi a spiritului sau, cel puţin, în cazul scepticilor, a raţiunii critice.

Discursul filosofic despre înţelept

Figura înţeleptului joacă un rol decisiv în alegerea modului de viaţă filosofic. Dar ea se oferă filosofului mai degrabă ca un ideal descris de discursul filosofic, decît ca un model întrupat de o persoană vie. Stoicii spuneau că înţeleptul este extrem de rar, există foarte puţini, poate unul, poate nici unul. în această privinţă, aproape toate celelalte şcoli sînt cam de aceeaşi părere, în afară de epicurei, care nu ezită în a-l venera pe Epicur ca pe

1. Horaţiu, *Ode,* III, 3, 1-8, trad. rom. de Constantin I. Niculescu, în Horatius, *Opera Omnia,* I, Editura Univers, Bucureşti, 1980, p. 187.

înţeleptul perfect. Singurul înţelept universal recunoscut de toate şcolile este Socrate, acest înţelept derutant ce nu ştie că este înţelept. Evident, se întîmplâ ca unul sau altul dintre filosofi sâ-1 considere înţeleptul perfect pe unul din profesorii săi sau vreo figură renumită din trecut. Este cazul lui Seneca atunci cînd vorbeşte despre Sextius sau Caton. La fel li se întîmplâ şi autorilor de *Vieţi* ale filosofilor, de exemplu, Porfir, cînd scrie despre Plotin.

Istoricii filosofiei nu au subliniat, poate, destul locul considerabil pe care-l avea în predarea filosofiei antice

discursul ce consta în descrierea înțeleptului. De altfel, era vorba mai puțin de a schița trăsăturile figurilor concrete de înțelept sau filosof remarcabili - acesta era rolul *Vieților* de filosofi -, cît de definirea comportamentului ideal al înțeleptului. „Ce ar face înțeleptul în una sau alta dintre situații?" Adesea, acesta era mijlocul de a descrie, în școli, sub o formă ideală, particularitățile modului de viață ce le era propriu.

Stoicii acordau un loc important în instruirea lor discutării „tezelor" despre paradoxurile înțeleptului. Nu demonstrau doar că înțeleptul este singura ființă infailibilă, perfectă şi bogată, ci că este şi singura ce poate fi cu adevărat şi excelent om de stat, legislator, general, poet şi rege. Ceea ce vrea să spună că înțeleptul este, prin practica perfectă a rațiunii, singurul capabil să exercite toate aceste funcții'. S-a dat o mare importanță acestor paradoxuri, con-siderîndu-le tipic stoice, dar se pare că ele corespundeau unor teme de exerciții exclusiv şcolare, existente poate deja în epoca sofiştilor, dar, în orice caz, practicate în Academia lui Platon. în timpul cursurilor, erau dezbătute aceste subiecte sub formă de „teză", adică de probleme despre care se poate discuta. Astfel, Xenocrate[2] a ținut un curs cu teza: „Doarînțeleptul este un bun general". Eudamidas, rege al Spartei, venise în acea zi la Academie să-l asculte pe Xenocrate. Spartanul, cu mult bun simț, a spus după lecție: „Discursul este admirabil, dar cel care l-a rostit este Puțin credibil, căci nu a auzit vreodată sunetul goarnelor", arătînd astfel pericolul acestor exerciții, unde se discută într-o manieră abstractă teorii despre înțelepciune fără a o

[1] E. Brehier, *Chtysippos,* pp. 216-218.

[2'] Xenocrate, în Plutarh, *Apoftegme laconiene,* 220 d.

practica efectiv. Putem presupune şi o aluzie la acest gen de exercițiu, în rugăciunea finală din *Phaidrosal* lui Platon, în care Socrate doreşte să fie convins că înțeleptul este bogat. De-a lungul istoriei filosofiei antice, găsim acest gen de întrebări despre înțelept: înțeleptul poate fi iubit? Se poate amesteca în afacerile politice ? Se înfurie ?

Totuşi, există un paradox stoic, mult mai semnificativ, ce afirmă că nu devii înțelept încetul cu încetul, ci printr-o transformare instantanee[1]. Cum am văzut, înțelepciunea nu are grade de comparație. De aceea trecerea de la non-înțelepciune la înțelepciune nu se poate face printr-un progres, ci printr-o mutație bruscă.

Acest paradox ne duce la un altul ce se regăseşte, de astă dată, în toate şcolile: dacă înțeleptul reprezintă un mod de a fi diferit de cel al muritorilor de rînd, nu putem spune că figura înțeleptului[2] tinde să se apropie de cea a lui Dumnezeu şi a zeilor? Această tendință poate fi observată cel mai clar în epicureism. Pe de o parte, după opinia lui Epicur[3], înțeleptul trăieşte ca un „zeu între oameni". Iar pe de altă parte, zeii lui Epicur, adică cei ai tradiției, din Olimp dar reinterpretați de el, trăiesc ca nişte înțelepți, înzestrați cu formă umană, ei trăiesc în ceea ce epicureii numesc intermundii, spațiile vide dintre lumi, sustrăgându-se astfel degradării inerente mişcării atomilor. Asemenea înțeleptului, ei sînt adînciți într-o seninătate perfectă, nefiind amestecați, în nici un fel, în crearea şi administrarea lumii[4]

Natura divină se bucură negreşit de o durată eternă în pacea cea mai profundă şi e separată şi depărtată de grijile noastre. Lipsită de durere şi primejdii, puternică prin sine însăşi şi prin propriile ei resurse, neavînd nevoie de vreun ajutor de la noi, această natură nu e sedusă de binefaceri şi nici atinsă de i mînie.

Această concepție despre divinitate avea ca scop să suprime în om teama de zei. Pe alegerea modului de viațăj epicureic se întemeiază necesitatea de a da, în discursul I filosofic, o explicație materialistă genezei universului,]

1. *SVF,* III, 221 şi 539-542; Plutarh, *Cum să-ți dai seama căprogre-* , *şezi...,* 75 c.
2. Cf. P. Hadot, *La figure du sage dans l'Antiquite greco-latine,* în G. Gadoffre, *Les Sagesses du monde,* Paris, 1991, pp. 9-26.
3. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus,* § 135, Balaude, p. 198.
4. Lucrețiu, *Despre natură,* II, 646; vezi Balaude, p. 114.

pentru a convinge sufletul că zeii nu se preocupă de lume. Este limpede acum că această reprezentare avea şi scopul de a propune divinul ca ideal de înțelepciune, în măsura în care esența divinului consta în seninătate, absența grijilor, plăcere şi bucurie. într-un fel, zeii sînt nişte înțelepți nemuritori, iar înțelepții sînt zei muritori. Pentru înțelepți, zeii sînt prieteni şi egali. înțeleptul îşi găseşte fericirea în prezența zeilor[1]:

El admiră natura şi starea zeilor, se străduieşte să se apropie de ei, aspiră să ajungă la ei, să trăiască alături de ei şi îi numeşte pe înțelepți prietenii zeilor şi pe zei prietenii înțelepților.

Zeii nu se preocupă de lucrurile omeneşti: înțeleptul nu va invoca zeii pentru a obține vreo favoare de la ei, ci îşi va găsi fericirea contemplîndu-le seninătatea şi perfecțiunea şi împărtăşind bucuria cu ei.

Potrivit lui Aristotel, înțeleptul, se consacră exercițiului gîndirii şi vieții spiritului. Şi aici, divinul e modelul înțeleptului. Căci, aşa cum remarca Aristotel, condiția umană face ca această activitate a spiritului să fie fragilă şi intermitentă, dispersată în timp şi expusă erorii şi uitării. La limită, ne putem reprezenta un spirit a cărui gîndire s-ar manifesta perfect şi continuu într-un etern prezent. Astfel gîndirea s-ar gîndi pe ea însăşi într-un act etern. Ar recunoaşte pentru totdeauna bucuria şi plăcerea, pe care spiritul uman nu le-ar cunoaşte decît în rare momente. Este tocmai descrierea pe care Aristotel o dă lui Dumnezeu, ca prim motor şi cauză finală a universului. înțeleptul trăieşte astfel într-o manieră intermitentă ceea ce Dumnezeu trăieşte continuu. Dar el trăieşte o viață ce depăşeşte condiția umană, corespunzînd totuşi cu ceea ce este mai esențial în om: viața spiritului.

Raporturile între ideea de Dumnezeu şi ideea de înțelept sînt mai puțin clare la Platon, probabil pentru că ideea de divin se prezintă sub o formă extrem de complexă şi ierarhizată. „Divinul" este o realitate difuză, ce cuprinde entități situate la diverse niveluri, cum ar fi Binele, Ideile, Intelectul divin, figura mitică a Artizanului, a Demiurgului lumii şi, în sfîrşit, sufletul lumii. Dar în perspectiva de care ie ocupăm, Platon a enunțat un principiu fundamental.

Trad. Festugiere, în *Epicureei'sesdieux,* p. 98 (textul lui Philodemos, *Despre zei,* III. p. 16, 14, Diels).

A merge în direcţia opusă răului, deci în direcţia înţelepciunii, înseamnă „a deveni, după putinţă, cît mai asemănător divinităţii, după cum asemănarea înseamnă a deveni drept şi sfînt, cu înţelepciune"[1]. Divinitatea apare aici ca model al perfecţiunii morale şi intelectuale a omului. De altfel, în general, Platon prezintă pe Dumnezeu şi pe zei, înzestraţi cu calităţile morale ce ar putea fi ale unui înţelept. Dumnezeu este adevărat, înţelept şi bun; nu are nici o poftă şi doreşte mereu să facă ceea ce este cel mai bun.
Raportul între Dumnezeu şi înţelept se situează la Plotin pe nouă niveluri. Mai întîi, Intelectul divin, în raportul său de gîndire, de identitate şi de activitate cu el însuşi, posedă, contopite cu esenţa sa, cele patru virtuţi: gîndirea sau prudenţa, dreptatea, forţa şi cumpătarea, care, în această stare, sînt modelele transcendente ale înţelepciunii, iar el trăieşte o viaţă[2] „foarte înţeleaptă, lipsită de greşeli şi erori". Dar deoarece sufletul, potrivit lui Plotin, se ridică uneori, în experienţa mistică, la un nivel superior Intelectului, regăsim şi în descrierea Unului sau a Binelui trăsături ale înţeleptului: absoluta independenţă, absenţa nevoilor, identitatea cu sine însuşi. Există deci, la Plotin, o evidentă proiecţie a figurii înţeleptului asupra reprezentării divinului.
întrucît figura înţeleptului şi figura lui Dumnezeu sînt astfel identificate, filosofiile lui Platon, Plotin, Aristotel şi Epicur şi-l reprezintă pe Dumnezeu mai degrabă ca o forţă de atracţie decît ca forţă creatoare. Dumnezeu este modelul pe care fiinţele încearcă să-l imite şi Valoarea ce le orientează alegerile. Aşa cum observă B. Frischer, înţelepţii şi zeii epicurei sînt cauze imobile, precum Dumnezeu la Aristotel: ei îi atrag pe ceilalţi, transmi-**ţîndii-le** imaginile lor[3].
înţeleptul stoic cunoaşte aceeaşi fericire ca şi Raţiunea universală, personificată alegoric de Zeus, fiindcă zeii şi oamenii au aceeaşi raţiune, perfectă la zei, perfectibilă la oameni[4], şi pentru că numai înţeleptul a atins perfecţiunea raţiunii, făcînd să coincidă raţiunea sa cu raţiunea divină, voinţa sa cu voinţa divină. Virtuţile lui Dumnezeu nu sînt
superioare celor ale înţeleptului.

1. *Timaios* , 176 b.
2. *Enn.,* V, 3 (49), 17, 1.
3. B. Frischer, *The Sculpted Word,* p. 83.
4. Seneca, *Scrisori,* 92, 27; *SVF,* III, §§ 245-252.

'R r/S. "j-K^s-l

Teologia filosofilor greci este o teologie a înţeleptului, împotriva căreia Nietzsche[1] a protestat:
Să îndepărtăm suprema bunătate de conceptul de Dumnezeu: e nedemnă de un zeu. Să îndepărtăm chiar suprema înţelepciune -vanitatea filosofilor s-a făcut vinovată de această extravaganţă a unui zeu monstru de înţelepciune: trebuia să le semene cît mai mult cu putinţă. Nu, Dumnezeu, *suprema putere-* e suficient! Din ea decurge totul, din ea decurge „lumea".
Omnipotenţă sau bunătate? Nu vom discuta această problemă, dar trebuie să spunem răspicat, contrar la ceea ce lasă Nietzsche să se înţeleagă, că idealul înţeleptului nu are nici o legătură cu o morală etică „clasică" sau „burgheză", ci corespunde, pentru a relua expresia lui Nietzsche, unei răsturnări totale a valorilor acceptate şi convenţionale, prezentîndu-se sub formele cele mai diverse, cum s-a putut observa, în legătură cu diferitele şcoli filosofice.
Va fi de ajuns să evocăm, ca să dăm un nou exemplu, descrierea stării „naturale", adică necorupte, a societăţii pe care stoicul Zenon a făcut-o în *Republica* sa. Era puţin scandaloasă pentru că o prezenta ca pe viaţa unei comunităţi de înţelepţi. Nu exista decît o patrie, lumea însăşi; nu existau legi, raţiunea înţeleptului e suficientă pentru a-i prescrie ceea ce trebuie să facă; nu erau tribunale căci el nu comite greşeli; nici temple, pentru că nu are nevoie de zei şi e un nonsens să considere sacre operele făcute de oameni; nici bani, nici legi pentru căsătorie, ci libertatea de a se uni cine cu cine vrea, chiar incestuos; nici legi pentru îngroparea morţilor.

Contemplarea lumii şi a înţeleptului

B. Groethuysen[2] a insistat asupra unui aspect deosebit al figurii înţeleptului antic, raportarea la cosmos:
Cunoaşterea despre lume este ceva deosebit la înţelept. Numai înţeleptul nu conteneşte să aibă întregul mereu prezent în spirit şi nu uită niciodată lumea, gîndeşte şi acţionează prin raportare la cosmos [...] înţeleptul face parte din lume, este cosmic. El nu se lasă îndepărtat de lume, detaşat de ansamblul cosmic [...] Tipul înţeleptului şi reprezentarea lumii formează, într-un fel, un ansamblu indisolubil.

* Nietzsche, *Fragmentsposthumes,* Toamna 1887, 10 [90], *Oenvres philosophiques completes,* voi. XIII, Paris, 1976, p. 151. B. Groethuysen, *Anthropologiephilosophique,* Paris, 1952, p. 80.

După cum am văzut, conştiinţa de sine este inseparabilă de o expansiune în întreg şi de o mişcare prin care eul se reinstaurează într-o totalitate ce-l înglobează, dar care, departe de a-l ţine prizonier, îi va permite să se dilate într-un spaţiu şi un timp infinit[1]: „îţi vei deschide un imens spaţiu liber, îmbrăţişînd cu gîndirea universul întreg". Acolo, figura înţeleptului invită la o transformare totală a percepţiei lumii.
Există un text remarcabil, al lui Seneca, unde sînt asociate contemplarea lumii şi contemplarea înţeleptului[2]:

Eu, cel puțin, îmi petrec mult timp în contemplarea înțelepciunii : o privesc la fel de mirat cum privesc universul, pe care deseori mi se pare că-l văd atunci pentru prima oară.

Regăsim aici două exerciții spirituale, unul pe care-l cunoaştem foarte bine: contemplarea lumii, celălalt pe care abia l-am întrezărit: contemplarea figurii înțeleptului. Judecînd după context, Seneca contemplă figura lui Sextius: „Revelîndu-ți mărețiile vieții fericite, el nu-ți va lua speranța de a o atinge". Observație absolut capitală: pentru a contempla înțelepciunea, dar şi pentru a contempla lumea, trebuie să dobîndim o privire nouă. Ne apare aici un nou aspect al raportului filosofului cu timpul. Nu e vorba de a percepe şi de a trăi fiecare moment al timpului ca şi cum ar fi ultimul, trebuie perceput de asemenea ca şi cum ar fi primul, cu toată stranietatea stupefiantă a apariției lui bruşte. Aşa cum spune epicureicul Lucrețiu[3]:

Dacă toate aceste obiecte ar apărea brusc privirilor muritorilor, ce am putea găsi mai minunat decît această totalitate a cărei existență imaginația omului abia dacă a închipuit-o?

Totul ne conduce să credem că Seneca se exersa în a regăsi naivitatea privirii în timp ce contempla lumea, în afară de cazul cînd am avea aici doar expresia fugitivă a unei experiențe spontane de „mistică primitivă", după expresia lui M. Hulin[4].

Ceea ce explică legătura intimă între contemplarea lumii şi contemplarea înțeleptului, este aceeaşi idee a caracte-

1. Marcus Aurelius, *Cugetări,* IX, 32.
2. Seneca, *Scrisori,* 64, 6, ed. cit., p. 160. cf. P. Hadot, *Le Sage et le monde,* în *Le temps el la reflexion,* X, 1989, pp. 175-188.
3. Lucrețiu, *Despre natură,* II, 1023 şi urm.
4. M. Hulin, *La Mystique sauvage,* Paris, 1993.

rului sacru, adică supraomenesc, aproape inuman, al înțelepciunii. Cum spusese Seneca, în adîncurile unui codru bătrin, în liniştea sălbatică, la izvorul marilor fluvii, în fața adîncimii de nepătruns a lacurilor cu ape întunecate, sufletul trăieşte sentimentul prezenței sacrului. Dar îl încearcă la fel admirîndu-l pe înțelept[1]:

Oare nu vei fi cuprins de admirație văzînd acel om pe care nu-l sperie primejdia, iar pasiunile nu l-au atins, fericit în nenorocire, liniştit în mijlocul furtunilor, privind de sus oamenii şi vâzîndu-i pe zei de la nivelul său? In fiecare om de bine locuieşte un zeu. Care zeu? Nici o certitudine; dar este un zeu.

A contempla lumea şi a contempla înțelepciunea înseamnă în cele din urmă a filosofa, de fapt a realiza o transformare interioară, o mutație a viziunii, ce permite recunoaşterea în acelaşi timp a două lucruri cărora le acordăm rareori atenție, splendoarea lumii şi splendoarea normei care este înțeleptul[2] : „Cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine".

Concluzii

Este uşor să ironizăm idealul înțeleptului, aproape inaccesibil şi pe care filosoful nu ajunge să-l atingă. Modernii nu sînt lipsiți de acest ideal şi n-au ezitat să vorbească de „irealismul nostalgic şi conştient de himera sa"*; anticii, împreună cu satiricul Lucian[4] şi-au bătut joc de nefericitul care, petrecîndu-şi întreaga viață în eforturi şi veghe, nu a ajuns niciodată la înțelepciune. Astfel vorbeşte bunul simț comun, neînțelegînd întregul sens al definiției filosofului ca ne-înțelept din *Banchetul* lui Platon, definiție ce îi va permite totuşi lui Kant[5] să înțeleagă adevăratul statut al filosofului. E uşor să batjocoreşti. Avem dreptul să o facem dacă filosofii s-ar mulțumi să vorbească zadarnic despre

.

1. Seneca, *Scrisori,* 41, 3-4, cf. I. Hadot, *Seneca,* p. 94.
2. Kant, *La critique de la raison pratique,* trad. Gibelin, Paris, 1983, p. 175; *{Critica rațiunii practice,* trad. rom. Nicolae Bagdasar, Editura IRI, Bucureşti, 1995, p. 186 - *n.tr).*
3. P. Veyne, Seneca, *Convorbiri, Scrisori către Luciliu,* Introducere, p. CX.
4- Lucian, *Hermotim,* cap. 77. [5] Cf. mai departe, pp. 287-293.

idealul înțeleptului. Dar dacă au luat hotărîrea copleşitoare, prin gravitate şi consecințe, pregătindu-se efectiv pentru înțelepciune, ei merită respectul nostru, chiar dacă progresele lor au fost neînsemnate. Este vorba de a şti, reluînd formula lui J. Bouveresse[1] spre a exprima o idee a lui Wittgenstein, „ce preț personal au avut de plătit" pentru a avea dreptul să vorbească de efortul lor spre înțelepciune, în pofida reticențelor mele împotriva utilizării compara-tismului în filosofie, doream să închei acest capitol subliniind în ce măsură descrierea, inspirată de budism, dată de M. Hulin rădăcinilor existențiale ale experienței mistice, mi se părea apropiată de caracteristicile idealului înțeleptului antic, întrucît numeroasele asemănări între cele două căutări spirituale sînt frapante. Dar mare mi-a fost uimirea, recitind *Hrisip-v* lui E. Brehier[2], cînd am întîlnit un demers analog celui pe care doream să-l fac! După ce a scris:

Această concepție despre un înțelept superior umanității, lipsit de erori şi suferințe, nu aparține în acea epocă stoicilor, ci este, chiar începînd cu cinicii [se putea spune de altfel „de la Socrate şi Platon"], o concepție comună tuturor şcolilor,

el citează în notă următoarea descriere budistă a înțeleptului :

Victorios, cunoscînd şi înțelegînd totul, descărcat *de povara evenimentului şi a existenței,* fără nici o nevoie, astfel este cel pe care îl putem glorifica drept înțelept [...] Călătorul solitar nu se îngrijorează nici de laudă, nici de blam [...] conducător al

celorlalţi şi necondus de alţii, astfel este cel pe care-l putem celebra ca înţelept.
Or, mi-a atras atenţia în descrierea lui M. Hulin tocmai ideea de „descărcare a poverii" şi mi s-a părut că prezintă o anume analogie cu experienţa spirituală ce inspiră figura ideală a înţeleptului antic. M. Hulin[3] arată de fapt că în primul dintre cele patru ..nobile adevăruri" ale budismului, „Totul este suferinţă", cuvîntul „suferinţă" înseamnă mai puţin suferinţă decît „alternanţa durerilor cu bucuriile, amestecul lor inextricabil, contrastul lor, condiţionarea

J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison,* Paris, 1973,
p. 74, cf. mai departe, p. 282.
Hrisip, p. 219, n. 1 (Brehier citează pe Sutta Nipata, trad. Oldenberg,
„Deutsche Rundschau", ianuarie, 1910).
M. Hulin, *La Mystique sauvage,* pp. 243 şi 238-242.

recipriocă". Povara este opoziţia pe care afirmarea individualităţii închise în sine o instaurează între agreabil şi dezagreabil, între „bun-pentru-mine" şi „rău-pentru-mine", obligînd omul să aibă grijă mereu de interesele sale. în spatele acestei opoziţii, percepem permanenţa unei „tăcute insatisfacţii ce renaşte mereu", fiind, s-ar putea spune, o angoasă existenţială. Şi tocmai pentru a se elibera de această „insatisfacţie", trebuie să îndrăznească „să renunţe la povară":

Astfel încordaţi şi agitaţi în goana după interesele noastre lumeşti, nu avem nici cea mai mică idee despre imensa uşurare reprezentată de descărcarea poverii, adică renunţarea la propria afirmare, cu orice preţ, împotriva ordinii lumii şi în detrimentul celorlalţi.

PARTEA A TREIA

Ruptură şi continuitate. Evul Mediu şi timpurile moderne

Creştinismul ca filosofie revelată Creştinismul definindu-se ca filosofie

La originile sale, creştinismul, cum se prezintă în cuvîntul lui Isus, anunţa iminenţa sfîrşitului lumii şi venirea împărăţiei lui Dumnezeu, un mesaj absolut străin mentalităţii greceşti şi perspectivelor filosofiei, fiindcă se înscrie în universul de gîndire al iudaismului, pe care îl bulversează fără îndoială, dar conservînd din el cîteva noţiuni fundamentale. Se pare că nimic nu putea lăsa să se prevadă, la un secol după moartea lui Hristos, că anumiţi creştini ar prezenta creştinismul nu doar ca pe o filosofie, adică un fenomen de cultură greacă, ci drept *filosofici* însăşi, filoso-fia eternă. Totuşi, nu trebuie să uităm că existau de fapt, de mult timp, raporturi între iudaism şi filosofia greacă, exemplul cel mai faimos fiind Philon din Alexandria, filosof evreu contemporan erei creştine. în această tradiţie, ideea unui intermediar între Dumnezeu şi Lume, numit Sophia sau Logos, juca un rol central. Logosul era Cuvîntul creator (Dumnezeu spune: „Să fie lumină") dar şi revelator de Dumnezeu. în această perspectivă trebuie să înţelegem renumitul prolog al *Evangheliei lui loan-.*

La început [sau „în Principiu", adică în Dumnezeu, cum înţelegeau anumiţi exegeţi] era Logosul şi Logosul era la Dumnezeu Şi Logosul era Dumnezeu [...] Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. întru El era viaţă şi viaţa era lumina oamenilor [...] Şi Logosul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia--Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr.

Din cauza ambiguităţii cuvîntului Logos, a fost posibilă [0] filosofie creştină. încă de la Heraclit noţiunea de Logos [era] un concept central al filosofiei greceşti, în aceeaşi Măsură în care putea semnifica, la fel de bine, „cuvînt", "[c'ls]curs" şi „raţiune". în mod cu totul special, stoicii îşi

închipuiau că Logosul, conceput ca forţă raţională, eraj imanent lumii, naturii umane şi fiecărui individ. De aceea,] identificîndu-l pe Isus cu Logosul etern şi Fiul lui Dumnezeu,] prologul *Evangheliei luiloan* ar permite prezentarea creşti-! nismului ca filosofic Cuvîntul substanţial al lui Dumnezeul ar putea fi conceput ca Raţiune ce creează lumea şi conduce gîndirea umană. Neoplatonicianul Amelius', disci-j polul lui Plotin, considera de altfel acest prolog ca un texn filosofic atunci cînd scria:

Aşadar exista acolo Logosul, graţie căruia toate lucrurile creata au fost produse, în timp ce el este pururea el însuşi întoM deauna, cum a spus Heraclit[2], şi despre care Barbarul [=Ioari Evanghelistul] spune că este „aproape de Dumnezeu" şi câj este „Dumnezeu", avînd rangul şi demnitatea unui principiu,.] că „numai şi numai prin el totul s-a făcut", „că în el ceea ce a fost făcut avea natură de vieţuitor, de viaţă şi de fiinţă", că el a coborît în corpuri şi că, întrupîndu-se, ia înfăţişarea omuluij dar în aşa fel încît, în acelaşi timp, îşi arată măreţia, şi că,j eliberat, este din nou îndumnezeit, el este Dumnezeu, aşa cum era înainte

de a cădea în lumea corpurilor şi de a cobora în trup şi în om.

Pentru Amelius[3], Ioan Evanghelistul, pe care-l numeşte Barbarul, a descris în prologul său Sufletul Lumii, ce est™ divin şi totuşi amestecat într-un anume fel cu corpul. Puţin: contează de altfel interpretarea propusă de Amelius, ceea ce ne interesează aici este înrudirea, recunoscută de filosoful neoplatonician, între vocabularul evanghelic şi vocabularul propriu filosofiei.

Din secolul II d.Hr., scriitorii creştini, numiţi apologeţi, deoarece s-au străduit să prezinte creştinismul într-o formă comprehensibilă lumii greco-romane, au folosit noţiunea de Logos pentru a defini creştinismul drept *filosofie.* Filosofii greci, spun ei, nu au posedat pînă acum decît părţi ale Logos-ului', adică elemente ale Discursului adevărat şi ale Raţiunii perfecte, însă creştinii posedă Logosul, cu alte cuvinte Discursul adevărat şi raţiunea perfectă întrupate în

1. Amelius, în Eusebiu, *Pregătirea evanghelică,* XI, 19.
2. Heraclit, B 1, *Les Presocratiques,* trad. Dumont, p. 145.

3- Cf. L. Brisson, *Amelius. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son styfc* în *Aufstieg und Niedergang de romiseben Welt,* ed. W. Haase 5' H. Temporini, II, voi. 36. 2, pp. 840-843.

4. Justin, *Apologia,* II, 8, 1 şi 13, 3 (Cf. A. Wartelle, *Saint Apologies,* intr., text trad. şi corn., Paris, 1987).

Isus Hristos. Dacă a filosofa înseamnă a trăi conform Raţiunii, creştinii sînt filosofi deoarece ei trăiesc conform Logosului divin[1]. Transformarea creştinismului în filosofie va lua amploare în Alexandria secolului III, o dată cu Clement din Alexandria[2], pentru care creştinismul, revelaţia completă a Logosului, este adevărata filosofie, cea care „ne învaţă să ne conducem astfel încît să ne asemănăm lui Dumnezeu şi să acceptăm planul divin ca principiu director al întregii noastre educaţii".

în aceeaşi manieră ca filosofia greacă, filosofia creştină se va prezenta deci atît ca discurs, cît şi ca un mod de viaţă. In epoca apariţiei creştinismului, în primul şi în al doilea secol, am văzut că discursul filosofic, cu precădere, luase în fiecare şcoală forma unei exegeze de texte ale fondatorilor. Discursul filosofiei creştine va fi şi el, în mod cu totul natural, exegetic, iar şcolile de exegeză ale Vechiului şi Noului Testament, ca şi cele pe care maestrul lui Clement din Alexandria sau chiar Origene însuşi le-a deschis în Alexandria, vor oferi un tip de învăţătură absolut analogă celei din şcolile filosofice contemporane. Tot aşa cum platonicienii ţineau un curs de lectură a dialogurilor lui Platon, corespunzînd etapelor progresului spiritual, creştinii ca Origene dădeau de citit, metodic, discipolilor lor cartea biblică a *Pildelor,* apoi *Eccleziastul* şi *Cîntarea Cîntdrilor,* ce corespund, conform lui Origene, respectiv eticii, ce determină o purificare prealabilă, fizicii care ne învaţă să depăşim lucrurile sensibile, şi epopticii sau teologiei, ce conduce la unirea cu Dumnezeu[3]. Ne dăm seama că lectura textelor este, ca şi la filosofii din acea epocă, o lectură „spirituală", în strînsă legătură cu progresul sufletului. Noţiunea filosofică de progres spiritual constituie [ar]mătura însăşi a formării şi învăţăturii creştine. Ca şi

Justin, *Apologia,* I, 46, 3-4.

Clement, *Stromate,* I, 11, 52, 3 (trad. Mondesert, Cerf, colecţia Sources chretiennes", abreviată SC în notele următoare). Vezi şi interesantul text al lui Grigorie Taumaturgul, *Mulţumirile lui Origene,* care descrie şcoala lui Origene ca pe o şcoală filosofică tradiţională, cu dragostea dintre profesor şi discipol, exerciţiile dialectice, dar şi supunerea filosofiei faţă de teologia creştină. Origene, *Comentarii la Cîntarea Cîntdrilor,* Prolog, 3, 1-23, [e]d. şi trad. L. Brezard, H. Crouzel şi M. Borret, Paris, SC, 1991, [v]ol. I, pp. 128-143; cf. I. Hadot, Introducere la *Simplicius, Commentaire sur les Categories,* fasc. I. Leyde, 1990, pp. 36-44.

discursul antic pentru modul de viaţă filosofic, discursul filei sofic creştin este un mijloc de a realiza modul de viaţă creştiif

Vom spune, poate cu îndreptăţire, că există totuşi *m* diferenţă, căci exegeza creştină este o exegeză a textelj sacre, iar filosofia creştină se întemeiază pe o revelaţia Logosul este tocmai revelaţia şi manifestarea lui Dumnezei^ Teologia creştină s-a constituit pas cu pas în controversei! dogmatice, întotdeauna bazate pe exegeza Vechiului $ Noului Testament. Dar, în definitiv, în filosofia greaca exista o întreagă tradiţie de teologie sistematică, inaugurată de *Timaios* şi de Cartea a X-a a *Legilor* lui Platon, dezvolj tată în Cartea a XII-a a *Metafizicii* lui Aristotel, tradiţie ce deosebea diferitele surse de revelaţie, modurile de acţiune şi diferitele grade ale realităţii divine, şi care va integra tel felul de revelaţii în epoca neoplatonismului posterioij Filosofia greacă putea, chiar din acest punct de vedere, să servească drept model filosofiei creştine[1].

Dacă anumiţi creştini pot prezenta creştinismul ca pe o filosofie, ca pe singura filosofie, el nu poate fi astfel întrucît propune o exegeză şi o teologie analoage exegezei şi teologiei păgîne, ci pentru că este un stil de viaţă şi un mod de a fi, iar filosofia antică are ea însăşi un stil de viaţi şi un mod de a fi. Cum bine a notat Dom Jean Leclercq[2]: „în Evul Mediu monastic, ca şi în Antichitate, *pbilosophia* desemnează nu o teorie sau o manieră de a cunoaşte, ci o înţelepciune trăită, o manieră de trai conform raţiunii", adică potrivit Logos-ului. Filosofia creştină constă tocmai în a trăi conform Logos-ului, adică potrivit raţiunii, astfel îneît, după Iustin[3], „cei ce înainte de Hristos au dus o viaţa condusă de raţiune *(logos)* sînt creştini chiar dacă au fost consideraţi atei, precum Socrate,

Heraclit şi semenii lor".
Prin această identificare a creştinismului cu o filosofie în creştinism apar practici, exerciţii spirituale, proprii filoso» fiei profane. De exemplu, Clement din Alexandria' va putea scrie:

1. Cf. P. Hadot, *Theologie, exegese, revelation. ecriture dans m philosophie grecque,* în *Ies Regles de Vinterpretation,* ed. de M> Tardieu, Paris, 1987, pp. 13-34.
2. Jean Leclercq, *Pour l'histoire de Vexpression ..pbilosophie chtr Henne",* în *Melanges de science religieuse,* voi. 9, 1952, pp. 221-226-
3. Justin, *Apologia,* I, 46, 3, Wartelle.
4. Clement din Alexandria, *Stromate,* II, 20, 120. 1, Mondesert (SC)j

E necesar ca legea divină să inspire frică, pentru ca filosoful să obţină şi să păstreze liniştea sufletului *{amerimnia),* graţie prudenţei *(eulabeia)* şi atenţiei *(prosoche)* faţă de sine însuşi.

în această frază întrezărim tot universul gîndirii filosofiei antice. Legea divină este atît Logosul filosofilor, cît şi Logosul creştinilor; ea inspiră precauţie în acţiune, prudenţa, atenţie faţă de sine, adică atitudinea fundamentală a stoicului ce procură liniştea sufletului, dispoziţie interioară căutată de toate şcolile. în plus, la Origene[1], regăsim exerciţiul foarte filosofic al examenului de conştiinţă, cînd, comentînd *Cîntarea Cîntărilor:* „dacă nu te cunoşti, o, cea mai frumoasă între femei", o interpretează ca pe o invitaţie pentru suflet să se examineze atent. Sufletul trebuie să-şi cerceteze sentimentele şi acţiunile. îşi propune binele? Caută diferitele virtuţi? Progresează? De exemplu, a reprimat pe deplin orice pasiune a mîniei, a tristeţii, a fericirii sau a iubirii de glorie? Care e menirea sa de a da şi a primi, de a judeca adevărul?

Printre Părinţii Bisericii din secolul IV, cei ce se situează în tradiţia lui Clement din Alexandria şi Origene, de exemplu, Vasile din Cezareea, Grigorie din Nazianz, Grigorie din Nyssa, Evagrie Ponticul, într-un anume sens, Athanasie din Alexandria şi călugării de mai tîrziu, ca Dorotheu din Gaza ce scrie în secolul IV, nu au încetat să interpreteze în sensul „filosofiei creştine" fenomenul monahismului ce se dezvoltă o dată cu începutul secolului IV în Egipt şi în Siria. Atunci, anumiţi creştini încep să dorească să atingă perfecţiunea creştină printr-o practică eroică a îndemnurilor evanghelice şi imitarea vieţii lui Hristos, retrăgîndu-se în deşert şi ducînd o viaţă consacrată în întregime unei asceze aspre şi meditaţiei. Nu era vorba de oameni culti-[v]aţi, iar ei nu se gîndeau la vreo legătură oarecare cu filosofia. Şi-au găsit modelele în Vechiul şi Noul Testament, Poate - şi acest lucru nu trebuie exclus *a priori* - în exemplele ascetismului budist sau maniheist[2]. Trebuie să [a]rnintim că în epoca lui Philon şi Isus existau deja comu-

[1] Origene, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques,* II, 5, 7, voi. I, p. 359, Brezard, Cronzel şi Borret.
- J. Gribomont, *Monasticism andAsceticism,* în *Christian Spirituali}',* ed. de M. McGinn, J. Meyendorff şi J. Leclercq, New York, Crossroad, 1986, p. 91.

nităţi de asceţi contemplativi, ca Terapeuţii, descrişi dej Philon din Alexandria[1] în tratatul său *Despre viaţa conteni-' platinaşi* pe care-i numeşte de altfel „filosofi", sau secta, iudaică din Qumran.

însă pentru adepţii „filosofiei creştine", care vor practica] monahismul — mişcare numită de L. Bouyer „monahismul! savant" - , în viitor „filosofia" va desemna modul de viaţă] monastic ca perfecţiune a vieţii creştine, rămînînd strîns^ legată de categoriile profane care sînt pacea sufletului.J absenţa pasiunilor[3], „viaţa conform naturii şi raţiunii"[4]. Ca] şi filosofia profană, viaţa monastică se va prezenta ca o practică a exerciţiilor spirituale' dintre care cîteva vor fi specific creştine, dar multe se vor moşteni din filosofia^ profană.

Se va regăsi astfel atenţia faţă de sine, ce era atitudinea, fundamentală a stoicilor şi, de altfel, a neoplatonicienilor[6].^ Pentru Athanasie din Alexandria', aceasta este chiar definiţia atitudinii monastice. In cartea sa *Viaţa lui Antonie,* el istoriseşte modul în care Antonie s-a convertit la viaţa monastică, mulţumindu-se să spună că a început prin a fi atent la el însuşi. De altfel, iată cuvintele lui Antonie adresate, în ziua morţii, discipolilor săi:

Trăiţi ca şi cum ar trebui să muriţi în fiecare zi, luînd grijă la voi înşivă şi amintindu-vă de îndemnurile mele.

1. Cf. Introducerea lui F. Daumas la *Philon d Alexandrie, De vita^ contemplativa,* Paris (SC), 1963, mai ales p. 31.
2. L. Bouyer, *La Spiritualite du Nouveau Testament et des Peres,* Paris, 1960, pp. 400-472.
3. Numeroase exemple în Grigorie din Nazianz,*Zem-«, voi. I-II, ed. P. Gallay, Paris, Belles Lettres, 1964-1967, voi. I, pp. 39, 60, 71, 74, 114; voi. II, pp. 14, 85. Cf. H. Hunger, *Die Hocbsprachliche profane Literatur der Byzantiner,* voi. I, Miinchen, 1978, pp. 4-10 (o bogată bibliografie); A.-M. Malingrey, *Pbilosophia,* Paris,' 1961.
4. Athanasie, *Viaţa lui Antonie,* 14, 4, ed. G.J.M. Bartelink, Paris,! SC, 1994, pp. 175 şi 20, 56, pp. 189-191; Evagrie, *Trăite pratique du moine,* ed. A. şi CI. Guillaumont, Paris, 1971, SC, § 86, p. 677 (Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul,* trad. rom. de Cristian Bădiliţă, Editura Polirom, Iaşi, 1997).
5. Rufin, *Historia Monachorum, 7* şi 29, *Patrologia latina,* 21, 410 d şi 453 d. Cf. J. Leclercq, *Exercices spirituels,* în *Dictionnaire dĂ spiritualite,* Paris, voi. IV, col. 1902-1908.
6. Cf. mai sus, pp. 164 şi 185.
7. Athanasie, *Viaţa lui Antonie,* 3, 1, p. 137 şi 91, 3, p. 369.

Grigorie din Nazianz[1] va vorbi în special de „concentrarea în sine însuşi". Atenţia asupra sinelui, concentrarea asupra prezentului, gîndul morţii vor fi în mod constant reunite în tradiţia monastică, precum şi în filosofia profană. Antonie îşi îndeamnă discipolii să se trezească gîndindu-se că poate nu vor ajunge pînă seara şi să adoarmă gîndindu-se că nu se vor scula, iar Dorotheu din Gaza îi avertizează pe ai săi spunînd[2]:

Să fim atenţi la noi înşine, fraţilor, să fim vigilenţi, atît cît avem timp [...] De la începutul discuţiei noastre, am risipit două sau trei ore şi ne-am apropiat de moarte, dar vedem fără spaimă că pierdem timpul.

Este evident că această atenţie îndreptată asupra sinelui este de fapt o conversie, o orientare spre partea superioară a sinelui. Faptul apare foarte clar într-o predică a lui Vasile din Cezareea ce are ca temă un text biblic[3] i ,.Păzeşte-te să nu intre în inima ta gîndul nelegiuit". în comentariul lui Vasile vom regăsi toate temele stoicismului şi ale platonismului. A fi atent la sine înseamnă a trezi în noi principiile raţionale ale gîndirii şi ale acţiunii pe care Dumnezeu le-a pus în sufletul nostru, înseamnă a veghea asupra noastră, adică asupra spiritului nostru şi a sufletului nostru, şi nu asupra a ceea ce este al nostru, şi anume corpul şi bunurile noastre, înseamnă a veghea şi asupra frumuseţii sufletului nostru, examinîndu-ne conştiinţa şi cunoscîn-du-ne noi înşine. Ne vom corecta astfel judecăţile pe care le facem despre noi, recunoscînd deodată adevărata noastră sărăcie şi adevărata noastră bogăţie, splendorile oferite de cosmos, de corpul nostru, de pămînt, de cer, de astre şi mai ales de soarta sufletului[4].

Atenţia asupra sinelui presupune practica examenului de conştiinţă pe care, de altfel, celebrul călugăr Antonie îl

1. Grigorie din Nazianz, *Scrisori,* voi. II, p. 45 (Scrisoarea 153).
2. Athanasie, *Viaţa lui Antoine,* 19, 3, p. 187; Dorotheu din Gaza, *Opere spirituale,* § 114, 1-15 (SC).
3. *Deuteronomul,* 15, 9.
4. Vasile din Cezareea, *In illud attende tibi ipsi, Patrologia graeca* 31, col. 197-217; ed. critică de S.Y. Rudberg, *Acta Univer-sitatis Stockholmensis, Studia Craeca Stockholmensia,* voi. II, Stockholm, 1962.

H%,

recomanda discipolilor să-l facă în scris[1]: „Fiecare să-şi consemneze acţiunile şi mişcările sufletului său, ca şi cum le-ar face cunoscute celorlalţi". Preţioasă însemnare psihologică : valoarea terapeutică a examenului de conştiinţă va fi mai mare dacă este exteriorizat graţie scrierii. Ne-ar fi ruşine să comitem greşeli în public, scrierea ne va da impresia că sîntem în public: „Scrierea să ţină deci locul ochiului aproapelui". Oricum ar fi, examenul de conştiinţă trebuie să fie foarte frecvent şi regulat. Dorotheu din Gaza[2] recomanda o examinare la şase ore şi să se facă un bilanţ mai general al stării sufletului în fiecare săptămînă, lună şi în fiecare an.

Atenţia la sine şi vigilenţa presupun de asemenea, după cum am văzut, exerciţii de gîndire e vorba de a medita, de a-şi reaminti, de a avea constant „în mînă" principiile de acţiune, rezumate, atît cît e posibil, în scurte sentinţe. Acestei nevoi le corespund în literatura monastică *Apoftegmele* şi ceea ce numim noi *Kephalaia.* Apoftegmele[3] sînt, ca şi cele ale filosofilor profani pe care le-a adunat Diogenes Laertios, cuvinte celebre şi frapante, pronunţate de maeştri spirituali într-o circumstanţă determinată. *Kephalaia* (puncte capitale) sînt colecţii de cugetări relativ scurte, grupate cel mai adesea în *centurii.* Meditarea asupra exemplelor şi a consecinţelor trebuia să fie constantă, ca în filosofia profană. Epicur şi Epictet recomandau să ne consacram meditaţiei zi şi noapte. Dorotheu din Gaza[4] recomandă şi el meditaţia necontenită, cu scopul final de a deţine principiile acţiunii în momentul oportun, pentru a „trage folos de toate evenimentele", adică a recunoaşte ceea ce trebuie făcut în faţa fiecărui eveniment.

Atenţia la sine se traduce printr-o stăpînire, un control de sine ce nu se poate obţine decît prin obişnuinţă şi perseverenţă în practicile ascetice, destinate să realizeze triumful raţiunii asupra pasiunilor, împins pînă la extir-parea lor radicală. Este vorba să aplicăm aici o întreagă

1. Athanasie, *Viaţa lui Antonie,* 55, 9, p. 285. Cf. M. Foucault, *L'Ecriture de soi,* în „Corps ecrit", nr. 5, pp. 3-23 şi observaţiile mele la textul lui Foucault în *Reflexions sur la notion* ***de „culturi*** *de soi",* în *Michel Foucaultphilosophe,* Paris, 1989, pp. 264-266.
2. Dorotheu din Gaza, *Opere spirituale,* ed. L. Regnault si J. de Preville, Paris, SC, 1963, §§ 111, 13 şi 117, 7, p. 353 şi p. 365.
3. Cf. *Lcs Apopbtegmes des Peres,* colecţie sistematică, cap. I-IX, introd., text, trad. şi note de J.-C. Guy, Paris, SC, 1993.
4. Dorotheu din Gaza, § 60, 27-30.

terapie a pasiunilor. Drumul care duce la această eliberare totală *{apatheia)* trece prin detaşarea totală *(aprospatheid)* de obiecte, adică eliminarea progresivă a dorinţelor ce au ca obiect lucrurile lipsite de interes. Precum stoicul Epictet, dar şi platonicianul Plutarh ce a scris tratate recomandînd exerciţiile de stăpînire a curiozităţii şi a vorbăriei, Dorotheu clin Gaza recomandă să se înceapă cu obişnuirea de a elimina lucrurile neînsemnate - o curiozitate zadarnică, un cuvînt inutil - pentru a fi pregătiţi, încetul cu încetul, pentru sacrificii din ce în ce mai mari[1]. Pentru Dorotheu din Gaza, mulţumită unor asemenea practici, voinţa egoistă, adică voinţa proprie, voinţa ce îşi caută plăcerea în obiecte, va fi treptat suprimată[2]:

Astfel el ajunge, în cele din urmă, să nu mai aibă voinţă proprie şi, orice s-ar întîmpla, este mulţumit, ca şi cum ar veni de la el. Cel ce nu are voinţă proprie face întotdeauna ce vrea, tot ce se întîmpla îl satisface şi se află întotdeauna în situaţia de a

face după voința sa, căci nu dorește ca lucrurile să fie așa cum el le vrea, ci ca ele să fie așa cum sînt.
Recunoaștem aici ecoul celebrei cugetări a opta din *Manualul* lui Epictet:
Nu căuta ca ceea ce se întîmpla să se întîmple după cum tu o dorești, ci să vrei ca ceea ce se întîmpla să se întîmple așa cum trebuie și vei fi foarte fericit.
Ca și stoicul, călugărul vrea deci ca fiecare moment prezent să fie așa cum este.
Conform unei alte recomandări a filosofiei tradiționale[3], începătorii se vor strădui să combată o pasiune, de exemplu, înclinația spre viața luxoasă, printr-o pasiune opusă, de exemplu, grija pentru buna reputație, înainte de a putea combate direct această pasiune practicînd virtutea ce îi este opusă .
Sînt mai degrabă concepții platoniciene și neoplatoniciene ce își exercită influența la Evagrie Ponticul', care a fost

1. Dorotheu din Gaza, § 20, 1-33 și Epictet, *Convorbiri,* I, 18, 18 și *Manualul,* 12, 2.
2. Dorotheu din Gaza, § 20, 28 și § 187, 14-16.
3. Cicero, *Tusculanes,* IV, 75.
4. Evagrie, *Tratatul practic,* § 58 (SQ.
5. Evagrie, *Tratatul practic,* § 86, [trad. cit.; p. 109: Sufletul rațional lucrează după natură, cînd partea sa apetență *(epitbumetikon)* luptă pentru virtute și cînd partea sa rațională *(logistikon)* ajunge la contemplarea ființelor].

discipolul lui Grigorie din Nazianz, spre exemplu, tripartiția platoniciană a sufletului pentru a defini starea de virtute:
Sufletul rațional lucrează firesc atunci cînd partea lui profitoare tînjește după virtute, cînd partea lui pătimașă se luptă pentru el și cînd partea rațională îl împinge la contemplarea ființelor.
Asceza este adesea concepută în manieră platoniciană ca o separare a corpului de suflet, drept condiție prealabilă a viziunii lui Dumnezeu. Tema apărea deja la Clement din Alexandria[1], pentru care „adevărata pietate față de Dumnezeu constă în a te separa, pentru totdeauna, de corp și de pasiuni: iată de ce este numită, poate, filosofia, pe drept cuvînt «exercițiul morții» de către Socrate". Căci trebuie să se renunțe la folosirea simțurilor pentru a putea cunoaște adevăratele realități. Grigorie din Nazianz îi reproșa unui prieten că se plînge de suferința sa ca de un lucru iremediabil și îl îndemna astfel[2]:
Dimpotrivă, trebuie să filosofezi [adică să te antrenezi să trăiești ca un filosof] în suferința ta, acesta este prilejul cel mai bun de a-ți purifica gîndirea, de a te arăta superior legăturilor ce te țin [adică de corp], de a vedea în boala ta o „pedagogie" ce te îndeamnă la ceea ce ție îți este de folos, și anume să disprețuiești corpul și lucrurile trupești și tot ce trece și este izvor de tulburare și vremelnic, astfel încît să aparții în întregime părții care este în ceruri, [...] făcînd din viața de aici, de jos -ceea ce spune Platon - un exercițiu al morții, eliberîndu-ți astfel sufletul, atît cît se poate, fie de corp *(soma),* fie de mor-mînt *(seina)* - vorbind precum Platon. Dacă filosofezi în acest fel [...], vei învăța cu atît mai mult să filosofezi din suferința lor.
Cît privește pe discipolul lui Grigorie, Evagrie Ponticul, el reia aceeași temă[3] în termeni clar neoplatonicieni:
Trupul de suflet nu poate să despartă decît cel care le-a unit. în schimb, sufletul de trup [poate despărți] și cel ce tinde spre dobîndirea virtuții. Căci Părinții noștri numesc anahoreză [viață monahală] exercițiul morții și abandonarea trupului.
Porfir scrisese[4]:

1. Clement din Alexandria, *Stromate,* V, 11, 67, 1, ed. A. Le Boulluec, Paris, SC, 1981, p. 137.
2. Grigorie din Nazianz, *Scrisori,* XXXI, voi. I, p. 39.
3. Evagrie, *Tratatul practic,* § 52, trad. cit., p. 88; vezi în SC comen tariul lui A. și C. Guillaumont.
4. Porfir, *Sententiae,* c. 8 și 9.

Ceea ce natura a legat, ea dezleagă, dar ceea ce a legat sufletul, numai sufletul dezleagă. Natura a unit corpul cu sufletul, sufletul s-a unit el însuși cu corpul: deci natura dezleagă corpul de suflet, dar sufletul se dezleagă el însuși de corp.
El opunea astfel legătura naturală a corpului cu sufletul, care-l face să trăiască, legăturii afective ce atașează sufletul corpului, legătură afectivă care poate fi atît de strînsă încît sufletul se identifică cu corpul și nu se îngrijește decît de satisfacerea corpului. Potrivit lui Evagrie, moartea, pentru care se antrenează acest filosof care e călugărul, înseamnă extirparea totală a pasiunilor ce leagă sufletul de corp, pentru a atinge perfecta detașare de corp ce procură *apatheia,* absența pasiunilor.

Creştinism şi filosofie antică

Dacă creștinii au reluat cuvîntul grecesc *philosophia* pentru a desemna această perfecțiune a vieții creștine care este monahismul, înseamnă că *philosophia* desemna într-adevăr un mod de viață, astfel încît, reluînd termenul, „filosofii creștini" au fost obligați să introducă în creștinism practici și atitudini moștenite din filosofia profană. Ceea ce nu trebuie să ne uimească: viața filosofică profană și viața monastică aveau, în cele din urmă, multe analogii. Fără îndoială, filosoful antic nu se retrage în deșert, nici în mănăstire, dimpotrivă, el trăiește în lume, unde exercită uneori chiar o activitate politică. însă dacă e într-adevăr un filosof, el trebuie să se schimbe, să-și

exercite profesiunea de filosof, a ales un mod de viaţă care-l obligă să-şi transforme, în lume, întreaga viaţă şi care, într-un anume sens, îl desparte de lume. Intră într-o comunitate, sub îndrumarea unui maestru spiritual, unde va fi învăţat să-l venereze pe fondatorul şcolii, să participe adesea la mese comune cu membrii şcolii; îşi va examina conştiinţa, poate chiar îşi va mărturisi greşelile, aşa cum se obişnuia, se pare, în şcoala epicureică, va duce o viaţă ascetică, va renunţa la orice confort şi bogăţie, dacă este cinic, va urma un regim vegetarian, dacă aparţine unei şcoli pitagoreice şi, dacă este neoplatonician, se va consacra contemplaţiei, va căuta unirea mistică.

Creştinismul este indiscutabil un mod de viaţă. Faptul că s-a înfăţişat ca o filosofie nu pune deci nici o problemă. Dar făcînd aceasta, el a adoptat anumite valori şi practici proprii filosofiei antice. Este legitim? Corespunde această evoluţie spiritului originar al creştinismului? La această întrebare complexă nu putem da un răspuns sigur şi exhaustiv, deoarece ar trebui mai înainte să se definească într-o manieră riguroasă ce a fost creştinismul primitiv, fapt ce depăşeşte competenţele şi obiectul acestei cărţi. Am vrea doar să notăm cîteva probleme ce ni se par esenţiale.
De la început, şi este cel mai important, nu trebuie să uităm că, dacă spiritualitatea creştină a împrumutat de la filosofia antică anumite exerciţii spirituale, ele îşi găsesc locul într-un ansamblu mai vast de practici creştine. întreaga viaţă monastică presupune ajutorul graţiei lui Dumnezeu şi, de asemenea, o atitudine fundamentală de smerenie, manifestată adesea printr-o supunere absolută la ordinele superiorului. Exerciţiul morţii este legat de amintirea morţii lui Hristos, asceza este înţeleasă ca o participare la patimile sale. La fel, călugărul îl vede pe Hristos în fiecare om[1]: „Nu ţi-e ruşine să te superi şi să-i vorbeşti urît fratelui tău ? Nu ştii oare că el este Hristos şi că lui Hristos îi provoci suferinţă?" Practica virtuţilor ia astfel un cu totul alt sens.
Pe de altă parte, „filosofii creştini" au căutat să creştineze întrebuinţarea temelor filosofice profane, încercînd să dea impresia că exerciţiile pe care le recomandau fuseseră deja prescrise de Vechiul sau Noul Testament. De exemplu, dacă *Deuteronomul* foloseşte expresia „păzeşte-te", Vasile trage concluzia că această carte biblică recomandă exerciţiul filosofic al „atenţiei faţă de sine". Ea va fi numită şi „pază a inimii" din cauza unui text din *Pilde*[1]*:* „Păzeşte-ţi inima mai mult decît orice". Dacă găsim în *A doua epistolă către Corinteni** îndemnul „Cercetaţi-vâ pe voi înşivă", vom vedea în el o invitaţie la examenul de conştiinţă, iar în cuvintele[4] din *Epistola întîi către Corinteni* „Mor în fiecare zi", vedem modelul exerciţiului morţii. Este evident că aceste aluzii la textele din Scriptură nu-i pot împiedica

1. Dorotheu din Gaza, *Viaţa lui Dositheu,* § 6.
2. *Pilde,* 4, 23; Athanasie, *Viaţa lui Antonie,* 21, 2, p. 193.
3. II Cor., 13, 5; Athanasie, *Viaţa lui Antonie,* 55, 6.
4. I Cor., 15, 31; Athanasie, *Viaţa lui Antonie,* 19, 2.

pe „filosofii creştini" să descrie, aşa cum am văzut, exerciţiile spirituale despre care vorbesc folosind vocabularul şi conceptele filosofiei profane. Aluziile la textele biblice nu se bazează adesea decît pe o interpretare alegorică, ce constă pînă la urmă în a da textelor sensul pe care dorini să-l oferim, fără a ţine cont de intenţia autorului. Mulţi filosofi moderni folosesc de fapt acest mod de interpretare pentru a explica textele antichităţii. Orice ar fi, prin acest procedeu, Părinţii Bisericii au putut, de exemplu, să interpreteze expresii evanghelice, cum ar fi „împărăţia cerurilor" sau „împărăţia lui Dumnezeu", ca desemnînd părţi ale filosofiei. Este ceea ce găsim în primele rînduri din *Tratatul practic* a lui Evagrie Ponticul. El începe prin a scrie[1]:
Creştinismul este învăţătura Mîntuitorului nostru Isus Hristos alcătuită din practică, fizică şi teologie.
Recunoaştem aici, enumerate în ordinea lor, cele trei părţi ale filosofiei, la loc de cinste în şcoala platoniciană, cel puţin începînd cu Plutarh[2], ce corespundeau celor trei etape ale progresului spiritual. Sîntem deci destul de uimiţi aflînd că Hristos a propus o practică, o fizică şi o teologie. Evident, am putea admite, la rigoare, că se pot recunoaşte cele trei părţi ale filosofiei în sfaturile morale şi învăţăturile despre sfîrşitul lumii şi despre Dumnezeu.
Dar sîntem şi mai uimiţi cînd Evagrie defineşte mult mai exact cele trei părţi ale filosofiei. în sfîrşit, se dovedeşte că, pentru el, fizica este împărăţia cerurilor şi teologia, împărăţia lui Dumnezeu[3]. Avem deci surpriza de a întîlni aici noţiunea evanghelică de domnie a lui Dumnezeu ce era indicată prin expresii sinonime; împărăţia cerurilor şi împărăţia lui Dumnezeu. Această noţiune provenea din iudaism, unde corespundea perspectivei viitoare a unei domnii al lui Dumnezeu şi a Legii sale asupra tuturor popoarelor de pe pămînt. în mesajul lui Isus, împărăţia este în acelaşi timp prezentă şi iminentă, deoarece începe să se realizeze conform spiritului, şi nu conform literei, prin convertire, penitenţă, iubirea aproapelui, împlinirea voinţei lui Dumnezeu. A identifica noţiunea de împărăţie a

1. Evagrie, *Tratatul practic,* § 1, trad. cit., p. 34.
2. Cf. mai sus, pp. 180 şi 261.
3. Evagrie, *op. cit.,* §§ 2-3-

lui Dumnezeu sau împărăţia cerurilor cu părţi ale filosofiei, fizica şi teologia, înseamnă într-adevăr a da acestor noţiuni un sens total neaşteptat. Sub influenţa lui Origene, Evagrie face distincţie între noţiunile evanghelice de împărăţie a cerurilor şi împărăţie a lui Dumnezeu. împărăţia cerurilor şi împărăţia lui Dumnezeu devin două stări ale sufletului sau două etape ale progresului spiritual. După *practică,* purificarea prealabilă mulţumită căreia începe să dobîn-dească impasibilitatea *(apatheia)* faţă de pasiuni, cel ce progresează poate aborda *fizica,* sau contemplarea „naturilor" *(physeis),* a fiinţelor create de Dumnezeu, vizibile şi invizibile. în calitate de fiinţe „create" le contemplă cel ce progresează, adică în raportul lor cu Dumnezeu. O dată cu această contemplare, se întăreşte impasibilitatea. Este tocmai ceea ce Evagrie numeşte „împărăţia cerurilor". Mergînd mai departe, cel ce progresează atinge „împărăţia lui Dumnezeu", şi anume contemplarea misterului lui Dumnezeu în Trinitatea sa. Va fi etapa *teologiei.* Interpretarea termenilor „împărăţia cerurilor" şi „împărăţia lui Dumnezeu" nu e, de altfel, proprie lui Evagrie. Deja schiţată de Clement din Alexandria şi Origene, o găsim adesea prezentă la/criitorii care le-au urmat[1].

După convertirea sa, Augustin din Hippona a pus faţă în faţă, în cartea *Despre adevărata religie,* platonismul şi creştinismul. După părerea sa, esenţialul doctrinelor platoniciene şi esenţialul doctrinelor creştine se identifică. Logica platonică ne învaţă să recunoaştem că imaginile sensibile ne umplu sufletul de erori şi de false opinii şi că trebuie să ne vindecăm sufletul de această maladie pentru ca el să poată descoperi realitatea divină. Fizica ne învaţă că toate lucrurile se nasc, mor şi trec, neavînd existenţă decît graţie adevăratei fiinţe a lui Dumnezeu ce le-a modelat, îndepărtîndu-se deci de lucrurile sensibile, sufletul va putea privi cu insistenţă Forma imuabilă, ce dă formă tuturor lucrurilor, şi Frumuseţea „întotdeauna egală şi în toate asemănătoare sieşi, pe care spaţiul nu o fragmentează şi nici timpul nu o transformă". Etica ne va face să descoperim că doar sufletul raţional şi intelectul sînt capabile de bucuria contemplării eternităţii lui Dumnezeu, găsind aici

viaţa veşnică[1]. Aceasta este esenţa platonismului pentru Augustin şi totodată esenţa creştinismului, după cum afirmă tot el citind un număr de pagini din Noul Testament şi opunînd lumea vizibilă şi lumea invizibilă, trupul şi spiritul. Dar, vom spune, care este atunci diferenţa dintre creştinism şi filosofia platoniciană ? Pentru Augustin, ea constă în incapacitatea platonismului de a converti masele şi de a le abate de la lucrurile terestre, pentru a le orienta spre cele spirituale, în timp ce, de la venirea lui Hristos, oamenii, indiferent de condiţia socială, au adoptat acest mod de viaţă; asistăm deci la o veritabilă transformare a umanităţii. Dacă Platon s-ar întoarce pe pămînt, ar spune: „Iată ceea ce eu nu am încercat să predic mulţimilor". Dacă sufletele, „orbite de mizeria trupească", au putut, „fără ajutorul discuţiilor filosofice", „să se întoarcă în ele însele şi să privească spre patria lor", acest lucru a fost posibil pentru că Dumnezeu a coborît, prin întrupare, pînă la corpul uman autoritatea Raţiunii divine[2]. în această perspectivă augustiniană, creştinismul are într-adevăr acelaşi conţinut ca şi platonismul; e vorba de întoarcerea de la lumea sensibilă pentru a-l putea contempla pe Dumnezeu şi realitatea spirituală, însă doar creştinismul a putut determina masele populare să adopte acest mod de viaţă. Nietzsche[3] s-ar fi putut sprjini pe Augustin pentru a-şi justifica formula: „Creştinismul este un platonism pentru norod."

Trebuie deci să recunoaştem că, sub influenţa filosofiei antice, anumite valori ce nu erau decît secundare, dacă nu inexistente, în creştinism, s-au plasat în primul plan. Ideii evanghelice de venire a împărăţiei lui Dumnezeu îi va lua locul idealul filosofic al unirii cu Dumnezeu, al unei îndumnezeiri atinse prin asceză şi contemplaţie. Uneori viaţa creştină devine mai puţin viaţa unui om, ci a unui suflet, devine o viaţă conformă raţiunii, analogă celei a filosofilor profani şi chiar, în mod cu totul special, o viaţa conformă Spiritului, asemănătoare celei a platonicienilor: va fi vorba atunci de abandonarea corpului pentru întoar-

1. Origene, *De oratione,* 25, vezi nota lui A. şi C. Guillaumont în Evagrie, *Tratatul practic,* voi. II, pp. 499-503 (SC).

1. Auguscin, *De vera religione,* III, 3 (Bibliotheque augustinienne, *Oeuvres de saint Augustin,* 8, prima serie: Opuscules. VIII., *La Foi cbretienne,* ed. şi trad. Pegon, Paris, 1951).

2. Augustin, *De vera religione,* IV, 7.

3. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău,* prefaţa, trad. rom. Francisc Grunberg, Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 6.

cerea spre o realitate intangibilă şi transcendentă şi, dacă este posibil, pentru a o atinge într-o experienţă mistică. în orice caz, atenţia faţă de sine, căutarea impasibilităţii, a păcii sufletului, a absenţei grijilor şi, în special, abandonarea corpului au devenit obiective primordiale ale vieţii spirituale. Dorotheu din Gaza[1] nu va ezita să afirme că pacea sufletului este atît de importantă, încît, dacă e necesar, trebuie să renunţăm la ceea ce întreprindem pentru a nu o pierde. Din această spiritualitate, marcată puternic de modul de viaţă al şcolilor filosofice antice, am moştenit modul de viaţă creştin al Evului Mediu şi al timpurilor moderne.

XI
Dispariţii şi reapariţii ale concepţiei antice de filosofie

Dacă filosofia antică lega atît de strîns discursul filosofic de forma de viaţă, cum e posibil ca acum, în predarea obişnuită a istoriei filosofiei, ea să fie prezentată, înainte de toate, ca un discurs, fie că este vorba de un discurs teoretic şi sistematic, fie de discursul critic, fără vreun raport direct, în orice caz, cu modul de a trăi al filosofului?

încă o dată: creştinism şi filosofie

Cauza acestei transformări este, înainte de toate, de ordin istoric. Ea se datorează avîntului creştinismului. în fond, creştinismul, cum am văzut, s-a prezentat foarte devreme ca o filosofie în sensul antic al cuvîntului, ca un mod şi o opţiune de viaţă ce implică un anumit discurs, alegerea vieţii întru Hristos. în acest mod de viaţă, dar şi în discursul creştin multe elemente ale filosofiei tradiţionale greco--romane au fost asimilate şi integrate. Dar, treptat, din motive pe care le vom prezenta, a avut loc un divorţ în sînul creştinismului, mai ales din Evul Mediu, între modul de viaţă şi discursul filosofic. Anumite moduri de viaţă filosofice, proprii diferitelor şcoli din antichitate, au dispărut definitiv, de exemplu, epicureismul; altele, ca stoicismul sau platonismul, au fost asimilate de modul de viaţă creştin. Dacă este adevărat că, pînă la un punct, modul de viaţă monastic s-a numit „filosofic" în Evul Mediu[1], nu putem totuşi nega că acest mod de viaţă, deşi cuprindea exerciţiile spirituale proprii filosofiilor antice, a fost separat de discursul filosofic de care fusese legat mai înainte. Au supravieţuit deci doar discursurile filosofice ale anumitor

1. Dorotheu din Gaza, §§ 58-60.

1- Cf. mai sus, p. 196.

şcoli antice, preponderent cele ale platonismului şi aristo-telismului; dar, separate de modurile de viaţa ce le-au inspirat, au ajuns la rangul unui simplu material conceptual utilizabil în controversele teologice. „Filosofia", pusă în serviciul teologiei, nu avea să mai fie de aici înainte decît un discurs teoretic şi, după ce filosofia modernă îşi va cuceri autonomia, în secolul XVII şi mai ales în secolul XVIII, ea va avea mereu tendinţa să se limiteze la acest punct de vedere. Am spus bine „ea va avea tendinţa", căci, de fapt, aşa cum o vom repeta, concepţia originală şi autentică a filosofiei greco-romane nu va fi uitată niciodată definitiv. Datorită lucrărilor lui J. Domanski[1], am putut corecta prezentarea prea sumară şi inexactă pe care am propus-o în studiile anterioare[2] despre acest proces de „teoretizare" a filosofiei. Fără îndoială, continui să cred că acest fenomen este intim legat de raporturile dintre filosofie şi creştinism, aşa cum se definesc ele mai ales în universităţile medievale. Pe de altă parte însă, trebuie să recunosc că redescoperirea filosofiei ca mod de viaţă nu e atît de tîrzie cum o afirmasem şi trebuie admis că a început să se profileze în universităţile medievate. în schimb, trebuie să aducem nuanţe şi precizări în descrierea acestei redescoperiri a filosofiei ca mod de viaţă.

Filosofia - servitoarea teologiei

Scriind în ultimii ani ai secolului XVI ale sale *Disputationes Metaphysicae,* operă ce va exercita o influenţă considerabilă asupra multor filosofi, din secolul XVII pînă în secolul XIX, autorul scolastic Fr. Suarez[3] declară:

în această lucrare îmi iau rolul unui filosof, avînd mereu prezent în spirit că filosofia noastră trebuie să fie o filosofie creştină şi servitoarea divinei teologii.

1. J. Domanski, *Laphilosophie, theorie ou mode de vie...,* Fribourg--Paris, 1996.
2. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique,* Paris, a treia ediţie, pp. 56-57 şi 222-225.
3. Fr. Suarez, *Disputationes Metaphysicae,* în *Opera omnia,* Vives, , 1861, voi. XXV, *Ratio et discursus totius operis,* citat de E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie medievale,* Paris, 1944, p. 414, unde se vor găsi o serie de texte despre noţiunea de filosofie creştina.

Pentru Suarez, o filosofie „creştină" este cea care nu contrazice dogmele creştinismului şi e creştină în măsura în care poate fi utilizată în elucidarea problemelor teologice. Nu înseamnă că această filosofie trebuie să fie specific creştină, în doctrinele profesate. Dimpotrivă, este vorba, cît priveşte esenţialul, de filosofia aristotelică, aşa cum a fost asimilată şi adaptată la creştinism în scolastica din secolul XIII.

Această reprezentare a filosofiei, ca servitoare, sclavă chiar a unei teologii sau înţelepciuni superioare, avea de fapt o îndelungată istorie[1]. De la începutul erei noastre o vom găsi la Philon din Alexandria[2], care a propus un plan general al formării şi progresului spiritual. Prima etapă era, după programul *Republiciilm* Platon, studiul

corpusului ştiinţelor, cum ar fi geometria, muzica, dar şi gramatica şi retorica. Comentînd cartea *Genezei,* Philon identifică aceste ştiinţe cu Agar, sclava egipteană cu care Avraam trebuie să se unească înainte de a accede la unirea cu Sara, soţia sa[3]. Ciclul ştiinţelor trebuie deci conceput ca o sclavă a filosofiei. Dar filosofia trebuie considerată, la rîndul ei, sclavă a înţelepciunii, înţelepciunea sau adevărata filosofie, fiind pentru Philon, Cuvîntului lui Dumnezeu revelat prin Moise[4]. Părinţii Bisericii, cum ar fi Clement din Alexandria sau Origene, vor relua acest raport de proporţie stabilit de Philon între ciclul ştiinţelor şi filosofia greacă, pe de o parte, şi filosofia greacă şi filosofia mozaică, pe de altă parte, înlocuind, evident, filosofia lui Moise cu filosofia lui Hristos'.

1. Se va găsi o istorie a noţiunii în B. Baudoux, *Philosophia „Ancilla Theologiae",* în *Antonianum,* voi. 12, 1937, pp. 293-326; E. Gilson, *La servante de la theologie,* în *Etudes de philosophie medievale,* Strasbourg, 1921, pp. 30-50. Vezi şi observaţiile lui A. Cantin în introducerea sa la P. Damien, *Lettre sur la Toiite-Puissance divine,* Paris, SC, 1972, p. 251, n. 3.

2. Cf. I. Hadot, *Arts liberaux et philosophie dans la pensee antique,* pp. 282-287; M. Alexandre, introducere la Philon din Alexandria, *De congressu eruditiones gratia,* în *Oeuvres de Philon d'Alexandrie,* 16, Paris, 1967, pp. 27-96. Vezi şi H.A. Wolfson, *Philo, Foimdations ofreligious Philosophy injudaism, Christianity and Islam,* Cambridge, Mass., 1947, pp. 156-157.

3. Philon din Alexandria, *De congressu,* § 11; cf. I. Hadot, p. 282. -* Philon din Alexandria, *De congressu,* §§ 79-80; cf. I. Hadot,
p. 284, M. Alexandre, pp. 71-72.

5' Vezi textele lui Clement şi ale lui Origene în M. Alexandre, Pp. 83-97 şi I. Hadot, pp. 287-289.

Dar trebuie să amintim că filosofia greacă, în discuţie aici, este redusă la discursul filosofic. Creştinismul ni s-a prezentat, după cum am văzut, ca o filosofie, un mod de viaţă, ca singurul mod de viaţă valabil. însă dincolo de acest mod de viaţă creştin, uneori cu nuanţe împrumutate din filosofia profană, rămîneau discursurile filosofice ale diferitelor şcoli, mai exact, discursul filosofic al neoplatonismului, fiindcă, începînd cu secolul III d.Hr., neoplatonismul este, în calitate de sinteză a aristotelismului şi platonismului, singura şcoală filosofică ce supravieţuieşte. Părinţii Bisericii, în continuarea lui Clement din Alexandria şi Origene, vor utiliza discursul filosofic neoplatonician pentru a-şi dezvolta teologia lor. Din acest punct de vedere, filosofia va fi deci,, încă din antichitatea creştină, servitoarea teologiei, o servitoare ce va aduce priceperea sa, dar care va trebui să se adapteze totodată exigenţelor stăpînei sale. Va avea astfel loc o contaminare. în Trinitate, Tatăl va îmbrăca multe din trăsăturile primului Dumnezeu neoplatonician, Fiul va fi conceput pe modelul celui de-al doilea Dumnezeu al lui Numenius sau al Intelectului plotinian. Evoluţia controverselor teologice conduce la reprezentarea unei Trinităţi consubstanţiale. Logica şi ontologia aristotelice, pe care neoplatonismul le-a asimilat, vor furniza conceptele indispensabile formulării dogmelor Trinităţii şi întrupării, dînd posibilitatea să se distingă între natură, esenţă, substanţă şi ipostas. în schimb, ca urmare a subtilităţilor dezbaterilor teologice, ontologia aristotelică se va rafina şi se va detalia.

Conform lui Philon şi Origene, artele liberale erau o propedeutică la filosofia greacă şi filosofia greacă, o propedeutică la filosofia revelată. Dar încetul cu încetul, etapele de pregătire au avut tendinţa să se schimbe. De exemplu, atunci cînd Augustin din Hippona, în a sa *De doctrina christiana,* enumera cunoştinţele profane necesare exegetului creştin, el pune practic pe acelaşi plan, pe de o parte, artele liberale, ca matematicile, dialectica şi, pe de altă, parte filosofia[1]. Regăsim această uniformizare la începutul Evului Mediu, în epoca carolingiană, la Alcuin[2].

Augustin, *De doctrina Cristiana,* 40, 60 (Bibliotheque augusti-nienne, *Oeuvres de Saint Augustin,* 11, prima serie: Opuscule. XI. *Le Magistere chretien,* ed. şi trad. Combes şi Farges, Paris. 1949, p. 331- ; Alcuin, *Epistulae,* 280, în *Monumenta Germaniae Historica, Epis-tulae,* voi. IV, p. 437, 27-31, Dummler; cf. J. Domanski. *La pbilosopbie, theorie ou mode de vie...,* cap. II.

Din secolul IX pînâ în secolul XII, filosofia greacă, graţie unor opere ale lui Platon, Aristotel şi Porfir, cunoscute prin intermediul unor traduceri şi comentarii realizate la sfîrşitul antichităţii de Boetius, Macrobius, Martianus Capella, va continua să fie utilizată, ca în timpul Părinţilor Bisericii, în dezbaterile teologice, ce servesc şi la elaborarea unei reprezentări a lumii. Platonismul şcolii din Chartres este un fenomen binecunoscut[1]. în această perioadă, artele liberale vor face parte din ciclul de studii clin şcolile mînăstireşti şi catedrale[2].

începînd cu secolul XIII, două evenimente noi vor avea o mare influenţă în evoluţia gîndirii Evului Mediu. Este vorba, pe de o parte, de apariţia universităţilor, pe de altă parte, de vasta difuzare a traducerilor din Aristotel. Fenomenul constituirii universităţilor corespunde dezvoltării oraşelor şi declinului şcolilor mînăstireşti care, după cum spune M.-D. Chenu[3], „pregăteau fără vreo pretenţie tînărul călugăr pentru lectura Bibliei şi serviciul divin". Universitatea, care este în acelaşi timp, în sînul cetăţii, corporaţia intelectuală a studenţilor şi, în Biserică, un corp dependent de autoritatea ecleziastică, organizează un *cursus* şcolar, un an universitar, lecţii, exerciţii de dezbatere şi examene. în-văţămîntul este grupat pe două Facultăţi, Facultatea de arte, unde se predau în principiu artele liberale, şi Facultatea de teologie. Tot în secolul XIII, se descoperă o mare parte a operei lui Aristotel şi a

comentatorilor săi greci şi arabi, graţie unor traduceri latine din texte arabe şi greceşti. Filosofia lui Aristotel, înţelegînd prin aceasta discursul filosofic al lui Aristotel, va juca deci un rol capital în cele două Facultăţi. Teologii vor utiliza dialectica lui Aristotel, dar şi teoria cunoşterii şi fizica sa ce opune forma materiei, pentru a răspunde la problemele ridicate raţiunii de dogmele creştine. în Facultatea de arte, predarea filosofiei lui Aristotel, şi anume comentariul operelor dialectice, fizice şi etice ale celui numit „Filosoful" se va substitui în mare parte predării artelor liberale[4]. Filosofia

[1] Cf. E. Jeauneau, „Lectio Philosophoruirf *Recherches sur l'ecole de Chartres,* Amsterdam, 1972. 2. Cf. Ph. Delhaye, *Enseignement et morale au Xlf siecle,* Fribourg--Paris, 1988, pp. 1-58. 3- M.-D. Chenu, *Introduction ă* ***l'etude*** *de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1954, p. 16. ' Cf. J. Domanski, *Laphilosophie, theorie ou mode de vie...,* cap. II <cu bibliografia detaliata în nota 17 a acestui capitol).

se va identifica astfel cu aristotelismul, iar activitatea, meseria de profesor de filosofie va consta în a comenta j operele lui Aristotel, în a rezolva problemele de interpre- j tare pe care le pun. S-a numit „scolastică" filosofia (şi teologia) de profesor şi de comentator. Scolastica nu este în sine, cum am văzut', decît moştenitoarea metodei filosofice, la loc de cinste spre sfîrşitul antichităţii, aşa cum exerciţiile şcolare ale *lectio* şi ale *disputatio* nu fac decît să j prelungească metodele de predare şi de exerciţiu importante în şcolile antichităţii[2].

Artiştii raţiunii

împrumut expresia „artist al raţiunii" de la Kant[3], ce desemnează prin această formulă filosofii ce nu se ocupă decît de speculaţia pură. Această reprezentare a unei filosofii reduse la conţinutul său conceptual a supravieţuit pînă în zilele noastre: o întîlnim zilnic atît în cursurile universităţii, cît şi în manualele de orice nivel. Am putea spune că este reprezentarea clasică, şcolară, universitară a filosofiei. Inconştient sau conştient, universităţile noastre sînt tot moştenitoare ale „Şcolii", adică ale tradiţiei scolastice.

„Şcoala" continuă, de altfel, să fie vie pînă în secolul nostru, în măsura în care tomismul a fost în mod tradiţional recomandat universităţilor catolice de papii din secolele XIX şi XX. Şi putem constata precis că susţinătorii filosofiei neo-scolastice sau tomiste au continuat, ca şi în Evul Mediu, să considere filosofia ca un demers pur teoretic. De aceea, de exemplu, în dezbaterea consacrată problemei posibilităţii şi a semnificaţiei unei filosofii creştine, ridicată în jurul lui 1930, nu a fost pusă niciodată, după cîte ştiu, problema filosofiei ca mod de viaţă. Un filosof neoscolastic, E. Gilson, a formulat-o în termeni pur teore-

1. Cf. mai sus, p. 178.
2. Cf. P. Hadot, *La Prehistoire de genres litteraires philosophiques medievaux dans VAntiquite,* în *Les Genres Litteraires dans les sources theologiques et philosophiques medievales,* Documente ale colocviului internaţional de la Louvain-la-Neuve, 1981, Louvain-la-Neuve, 1982 pp. 1-9.
3. Kant, *Critique de la raison pure,* trad. Tremesaygues şi Pacaud, Paris, 1944 (o nouă ediţie 1986), p. 562 (vezi şi *Critica raţiuni' pure,* trad. rom. Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura IRI> Bucureşti, 1994, p. 592).

tici: creştinismul a introdus sau nu în tradiţia filosofică noi concepte şi o nouă problematică[1] ? Cu limpezimea de spirit ce-l caracteriza, el vedea esenţialul problemei atunci cînd scria: „Poziţia filosofică cea mai favorabilă nu este aceea a filosofului, ci a creştinului", nobila superioritate a creştinismului constînd în faptul că nu era „o simplă cunoaştere abstractă a adevărului, ci o metodă eficace de mîntuire". Fără îndoială, recunoştea el, filosofia era, în acelaşi timp, ştiinţă şi viaţă în antichitate. Dar pentru creştinismul ce poartă un mesaj de mîntuire, filosofia nu a reprezentat decît o pură speculaţie, în timp ce creştinismul este „o doctrină ce aduce în acelaşi timp toate mijloacele propriei puneri în practică"'; nu putem afirma mai clar că filosofia modernă a ajuns să se considere, ea însăşi, ca o ştiinţă teoretică, deoarece dimensiunea existenţială a filosofiei nu mai avea sens în perspectiva creştinismului ce era simultan doctrină şi viaţă.

Dar nu există doar „Şcoala", adică tradiţia teologiei scolastice, mai sînt şi alte şcoli, nu comunităţile filosofice ale antichităţii, ci universităţile care, în ciuda diversităţii apariţiei şi funcţionării lor, nu sînt într-o măsură mai redusă moştenitoarele universităţii medievale. La fel cum în antichitate exista o strinsă interacţiune între structura socială a instituţiilor filosofice şi concepţia despre filosofie, a existat, din Evul Mediu încă, un gen de cauzalitate reciprocă între structura instituţiilor universitare şi reprezentările pe care şi le-au făcut despre natura filosofiei.

Acelaşi lucru ni-l sugerează şi un text al lui Hegel, citat de M. Abensour şi P.-J. Labarriere[3] în excelenta lor introducere la pamfletul lui Schopenhauer, intitulat *Contra filosofiei universitare,* în acest text, Hegel aminteşte că filosofia nu mai este,

[...] ca la greci, practicată ca o artă privată, ci că are o existenţă oficială, ce priveşte deci publicul, şi este, mai ales sau exclusiv, în serviciul statului.

Trebuie să recunoaştem că există o opoziţie radicală între şcoala filosofică antică, ce se adresează fiecărui individ pentru a-l transforma în deplinătatea personalităţii sale,

1- E. Gilson, *L'esprit de laphilosophie medievale,* pp. 1-38.

2 E. Gilson, *op. cit.,* p. 25.
3 M. Abensour şi P.-J. Labarriere, prefaţă la Schopenhauer, *Contre la philosophie universitaire,* Paris, 1994, p. 9. Este importantă întreaga prefaţă în perspectiva ideilor dezvoltate aici.

şi universitate, ce are ca misiune să decerneze diplome, j corespunzînd unui anume nivel obiectivabil de cunoaş- I tere. Evident, perspectiva hegeliană a unei universităţi în j serviciul statului nu poate fi generalizată. Dar trebuie să I recunoaştem că nu există universitate decît din iniţiativa I unei autorităţi superioare, fie statul, fie diferitele comu- I nităţi religioase, catolice, luterane, calviniste sau anglicane, j Filosofia universitară se află deci tot în situaţia în care se] afla în Evul Mediu, adică este tot servitoare, uneori a teologiei, în universităţile în care se întîmplă ca Facultatea de filosofie să nu fie decît o Facultate inferioară Facultăţii de teologie, uneori a ştiinţei, întotdeauna, în orice caz, din I necesităţi ale organizării generale a învăţămîntului sau, în perioada contemporană, a cercetării ştiinţifice. Alegerea profesorilor, a materiilor, a examenelor este mereu supusă unor criterii „obiective", politice sau financiare, cel mai adesea, din nefericire, străine filosofiei.

La aceasta trebuie să adăugăm că instituţia universitară ajunge să facă din profesorul de filosofie un funcţionar, a cărui meserie constă, mai ales, în a forma alţi funcţionari; nu mai este vorba, ca în antichitate, de a forma pentru meseria de om, ci pentru meseria de cleric sau de profesor, adică de specialist, de teoretician, deţinător al unei anumite cunoaşteri, mai mult sau mai puţin esoterice[1]. Dar această cunoaştere nu mai implică întreaga viaţă, aşa cum o dorea filosofia antică.

în legătură cu ideile lui Wittgenstein asupra carierei profesorului de filosofie, J. Bouveresse[2] a analizat, de altfel remarcabil, riscul „decăderii intelectuale şi morale" care pîndeşte profesorul:

într-un sens, nu există o aservire mai intolerabilă decît cea care constrînge un om să aibă prin profesie o opinie în cazurile în care el nu posedă, în mod necesar, cel mai mic motiv pentru aceasta. Şi ceea ce se pune în discuţie aici, din punctul de vedere al lui Wittgenstein, nu e deloc „cunoaşterea" filosofului, adică stocul de cunoştinţe teoretice de care dispune, ci preţul personal pe care l-am avut de plătit pentru ceea ce el crede că poate gîndi şi spune [...] O filosofie nu poate fi, în cele din urmă, altceva decît expresia unei experienţe umane exemplare [••]

1. Cf. paginile consacrate meseriei de profesor de filosofie de J. Bouveresse în *Wittgenstein, la rime et la raison,* Paris, **1973'**
pp. 73-75.
2. j. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison,* p. 74.

Pe de altă parte, dominaţia idealismului asupra întregii filosofii universitare, de la Hegel pînă la apariţia existen-ţialismului, apoi moda structuralismului au contribuit la răspîndirea ideii conform căreia nu există o adevărată filosofie decît dacă este teoretică şi sistematică.

Acestea sînt, mi se pare, cauzele istorice ce au determinat conceperea filosofiei ca o pură teorie.

Permanenţa concepţiei filosofiei ca mod de viaţă

Totuşi această transformare nu este la fel de radicală cum ar putea să pară. Se poate constata în istoria filosofiei occidentale o anumită permanenţă, o supravieţuire a concepţiei antice. Uneori, în interiorul aceleiaşi instituţii universitare, cel mai des ca reacţie împotriva ei şi în cercurile ce îi erau străine, cum ar fi anumite comunităţi religioase sau profane, singulare, anumiţi filosofi, din Evul Mediu pînă în zilele noastre, au rămas fideli dimensiunii existenţiale şi vitale a filosofiei antice.

Am spus mai sus că profesorii Facultăţii de arte au putut citi, graţie traducerilor din Aristotel, din greacă şi arabă, aproape toată opera unui filosof al antichităţii. Şi este absolut semnificativ faptul că ei au redescoperit, mulţumită acestor texte, că filosofia nu este doar un discurs, ci un mod de viaţă[1]. Faptul este cu atît mai interesant cu cît este vorba tocmai de Aristotel, filosoful considerat de toţi, de comun acord, un pur teoretician. Dar comentatorii lui Aristotel au observat cu multă perspicacitate că, pentru ^Filosof", esenţialul filosofiei era chiar acela de a te con-sacra vieţii de studiu, vieţii de contemplare şi, îndeosebi, efortului de asemănare cu Intelectul divin. Reluînd astfel faimoasele afirmaţii ale lui Aristotel de la sfîrşitul capitolului X al *Eticii Nicomahice,* Boetius din Dacia[2] consideră că ţelul final al omului şi fericirea sa constau în a trăi conform părţii celei mai înalte din fiinţa lui, şi anume

Cf. J. Domanski, *Laphilosophie. theorie ou mode de vie...,* cap. II
şi III.
' Boetius din Dacia, *De summo bono,* trad. în *Philosophes medie-i'aux. Anthologie des textes philosophiques (XIIF-XJV siecle),* coord. R. Imbach şi M.-H. Meleard, Paris, 1986, pp. 158-166.

conform inteligenţei, destinate contemplării adevărului. O J astfel de viaţă este conformă ordinii naturii ce a subordonat **j** puterile inferioare celor superioare. Doar filosoful, ce îşi dedică viaţa speculaţiei asupra adevărului, trăieşte deci **j** conform naturii şi duce o viaţă foarte plăcută. Un ecou la j acest text este declaraţia lui Aubry de Reims[1]:

Cînd ştii că ai ajuns la capăt, e suficient sâ-1 savurezi, să guşti j plăcerea de a fi acolo. Aceasta este numită înţelepciune, j această savoare pe care ai ştiut să o găseşti poate fi iubită pentru ea însăşi, acolo este filosofia şi acolo trebuie să te opreşti.

Vom găsi atitudini asemănătoare la Dante şi la Meister j Eckhart[2]. Acest curent de gîndire va acorda, după cum scrie J. Domariski[3], „filosofiei o autonomie completă, fără a o considera o simplă propedeutică la doctrina creştină".

în secolul XIV, Petrarca[4] va respinge ideea unei etici teoretice şi descriptive, constatînd că faptul de a citi şi de a comenta tratatele lui Aristotel, pe marginea acestui subiect, I nu l-a făcut să devină mai bun. De aceea, el refuză să-i \ numească „filosofi" pe profesorii „aşezaţi la o catedră" **şij** rezervă acest nume celor care confirmă prin actele lor ceea ce predau[3]. El enunţă acea formulă de o importanţă] capitală, îndeosebi din perspectiva ce ne preocupă'[1]: „Este mai important să vrei binele decît să cunoşti adevărul."] Regăsim aceeaşi atitudine la Erasmus, atunci cînd afirmă, j de mai multe ori, că nu e filosof decît cel ce trăieşte în; manieră filosofică, cum a făcut Socrate, Diogene Cinicul,] Epictet, dar şi Ioan Botezătorul, Hristos şi apostolif. De fapt, trebuie să precizăm că, în timp ce Petrarca şi Erasmus

1. Aubry de Reims, citat de A. de Libera, *Penser au Moyen Âge,* Paris, 1991, p. 147.
2. Cf. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge,* pp. 317-347, mai ales
pp. 344-347. 3- Cf. J. Domanski, *Laphilosophie, theorieou mode de vie...,* cap. III.
4. Petrarca, *De sui ipsius el multorum ignorantia,* în Petrarca, *Prose,* \ ed. G. Martellotti, Milano, 1955, p. 744. Pentru ce urmează, cf. J. Domanski, cap. IV.
5. Petrarca, *De vila solitaria,* II, 7, *Prose,* pp. 524-526. Cum remarcai J. Domanski (cap. IV, n. 5), expresia „profesorii aşezaţi la o catedră" vine de la Seneca, *Despre scurtimea vieţii,* X, 1.
6. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia,* în Petrarca, *Prose,* pp. 746-748: „Satius est autem bonum velle quam verum nosse."
7. Erasmus, *Adagia,* 2201 (3, 3, 1), în *Opera omnia,* Amsterdam, 1969, II, 5, pp. 162, 25-166, 18. Cf. J. Domanski, cap. IV, n. 44.

vorbesc despre viaţa filosofică, ei se gîndesc, ca anumiţi Părinţi ai Bisericii sau ca unii călugări, la o viaţă filosofică creştină, admiţînd, de altfel, cum am văzut, că şi filosofii păgîni au putut realiza idealul filosofului.

în Renaştere, vom asista la o reînnoire nu doar a tendinţelor doctrinare, dar şi a atitudinilor concrete ale filosofiei antice: epicureismul, platonismul, scepticismul. *în Eseurile* lui Montaigne, de exemplu, vedem cum filosoful încearcă să practice diferitele moduri de viaţă propuse de filosofia antică[1]: „A trăi este meseria şi arta mea". Itinerarul său spiritual îl va conduce astfel de la stoicismul lui Seneca la probabilismul lui Plutarh[2], trecînd prin scepticism, pentru a sfîrşi, în cele din urmă şi definitiv, în epicureism[3].

...nimic nu făcut-am astăzi.

- Ce, nu ai trăit? Nu-i numai cea mai de temei, dar cea mai strălucită din îndeplinirile noastre [...] Măreaţă şi falnică, cea mai presus făurire a noastră este a trăi cum se cade. Este o perfecţiune absolută şi aproape divină a şti să te bucuri sincer de faptul că eşti.

M. Foucault[4] dorea să fixeze începutul „teoretizării" filosofiei la Descartes şi nu în Evul Mediu. Aşa cum am spus pînă acum, dacă sînt de acord cu el cînd afirmă: „înainte de Descartes un individ nu putea avea acces la adevăr fără a realiza mai întîi asupra lui o anumită muncă ce-l face susceptibil să cunoască adevărul" - e suficient să amintesc ce am spus mai sus' în legătură cu Aristotel şi Porfir -, mă desolidarizez de el atunci cînd adaugă că, potrivit lui Descartes, „pentru a avea acces la adevăr, ajunge să fiu un individ oarecare capabil să vadă ceea ce este evident, [...] evidenţa a luat locul ascezei". Cred că, într-adevăr, atunci cînd Descartes alege pentru una din

1. Montaigne, *Essais,* II, 6, ed. Thibaudet, Paris, Gallimard, Biblio-theque de la Pleiade, 1962, p. 359.
2. Cf. D. Babut, *Du scepticisme au depassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque,* în *Parerga. Choix d'articles de D. Babut,* Lyon, 1994, pp. 549-581.
3- *Essais,* III, 13, pp. 1088 şi 1096. Cf. H. Friedrich, *Montaigne,* Paris, 1949, p. 337. Montaigne, *Eseuri,* voi. II, trad. de Mariella Seulescu, cu mici modificări, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, pp. 677-678).
^ H. Dreyfus şi P. Rabinow, *MichelFoucault, Un parcours philoso-phique,* Paris, 1984, pp. 345-346.
[5]- Cf. mai sus, pp. 117 şi 184.

lucrările sale titlul *Meditaţii,* ştie foarte bine că acest cuvînt 1 desemnează un exerciţiu al sufletului în tradiţia spirituali-l taţii antice şi creştine. Fiecare *Meditaţie* este cu adevărat! un exerciţiu spiritual, mai precis o acţiune a sinelui asupra j sinelui, pe care trebuie să o ducă la bun sfîrşit, pentru al trece la etapa următoare. Cum a arătat foarte subtil ro-1 mancierul şi filosoful M. Butor[1], aceste exerciţii sînt dej altfel prezentate cu multă abilitate literară. Căci dacă Des- j cartes vorbeşte la persoana întîi, dacă evocă chiar şi focul 1 în faţa căruia stă, halatul de cameră cu care este îmbrăcat, hîrtia ce-i stă în faţă şi descrie sentimentele pe care le are, j el vrea de fapt ca lectorul său să parcurgă etapele evoluţiei j interioare pe care le prezintă: altfel spus, „Eul" folosit în j *Meditaţii* este de fapt un „Tu" adresat cititorului. Regăsim j aici tendinţa atît de frecventă în antichitate, prin care sej trece de la eul individual la un eu ridicat în planul univer-l salităţii. Fiecare Meditaţie nu tratează decît un subiect, dej exemplu, îndoiala metodică în prima *Meditaţie,* descope-j rirea eului ca realitate gînditoare în a doua. Aceasta pentru| ca cititorul să poată asimila bine exerciţiul practicat înl fiecare Meditaţie. Aristotel a spus: „Trebuie timp pentru cai să devină natură a noastră ceea ce învăţăm". în ce-l priveşte pe Descartes, ştie şi el că este nevoie de o lungă „meditaţie", pentru a introduce în memorie noua conştiinţă! de sine astfel cucerită. El spune în legătură cu îndoiala metodică[2]:

Nu m-am putut abține și i-am dedicat o Meditație întreagă; dar aş vrea ca lectorii să nu folosească doar scurtul răgaz necesar pentru a o citi, ci cîteva luni sau cel puțin cîteva săptămîni, pentru a cerceta cu atenție lucrurile despre care se tratează, înainte de a trece mai departe. Şi pentru metoda de conştientizare a eului ca realitate' de gîndire:

Trebuie examinat adesea şi cercetat îndelung [...] ceea ce mi s-a părut un motiv justificat pentru a nu trata un alt subiect în a doua Meditație,

1. M. Butor, *Vusage des pronoms personnels dans le roman,* î° *Problemes de la personne,* sub îndrumarea lui I. Meyerson, Paris--Haga, 1973, pp. 288-290.
2. Descartes, *Reponses aux Secondes Objections (contre Ies... Medk tations),* în Ch. Adam şi P. Tannery, Descartes, *Oeuvres,* vol. pp. 103-104.

A treia *Meditație*[1], de asemenea, se prezintă în primele rînduri ca un exercițiu spiritual foarte platonician, pentru că este vorba despre separarea radicală de cunoaşterea sensibilă:

Voi închide acum ochii, îmi voi astupa urechile, voi îndepărta toate simțurile, voi şterge de asemenea din minte imaginile toate ale lucrurilor corporale, [...], iar întrebîndu-mâ numai pe mine şi scrutîndu-mă adînc, mă voi sili să mă fac mie însumi, pe nesimțite, mai cunoscut şi mai apropiat.

într-o manieră mai generală, nu mi se pare că evidența carteziană e accesibilă oricărui individ. De fapt, e imposibil să nu recunoaştem definiția stoică a reprezentării adecvate sau comprehensive, în rîndurile *Discursului asupra Metodei*[2] ce evocă preceptul evidenței:

Prima era de a nu accepta niciodată un lucru dacă nu-mi apărea astfel în mod evident; adică de a evita cu grijă precipitarea şi judecata şi de a nu introduce nimic în judecățile mele decît ceea ce s-ar prezenta clar şi distinct spiritului meu, neputînd nicicum să fie pus la îndoială.

Este tocmai disciplina stoică a consimțirii[3] şi, ca în stoicism, nu este accesibilă oricărui spirit, căci ea cere, de asemenea, o asceză şi un efort constînd în a evita „pripeala" *(aproptosia, propeteia).* Nu evaluăm niciodată suficient în ce măsură concepția antică a filosofiei este mereu prezentă la Descartes, de exemplu în *Scrisorile către prințesa Elisabeta,* ce sînt de altfel, pînă la un anumit punct, scrisori de îndrumare spirituală.

Pentru Kant, definiția antică a filosofiei ca *philo-sopbia,* dorință, dragoste, practică a înțelepciunii, rămîne mereu valabilă. Filosofia, spune el, este „doctrina şi exercițiul înțelepciunii (nu o simplă ştiință)"[4] şi cunoaşte distanța care separă filosofia de înțelepciune:

1 Descartes, *Două tratate filosofice,* trad. C. Noica, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 259.
2. Descartes, *Discours de la Metbode,* a doua parte, text şi comentariu de E. Gilson, Paris, 1993, p. 18, 15, Gilson, ed. cit., p. 122.
$ Cf. *SVF,* II, SS 130-131; Diogenes Laertios, VII, 46-48, trad. în *Les Stoîciens,* ed. Brehier, pp. 31-32. Absența pripelii în judecată este o virtute stoica, Descartes probabil nu a găsit-o la Sfintul Toma, aşa cum pretinde E. Gilson, *Discours de la Metbode,* p. 198, ci mai degrabă la stoicii moderni (chiar Gilson citează pe Guillaume du Vair, *La Philosopbie morale des Stoiques,* ediția din 1603, p. 55) sau antici (în Diogenes Laertius, de exemplu).
4 Kant, *Opus postumum,* trad. F. Marty, Paris, 1986, pp. 245-246.

Omul nu posedă înțelepciunea. El doar tinde spre ea şi poate avea doar dragostea pentru ea, iar acest lucru e deja meritoriu.

Filosofia este pentru un om *efortul spre înțelepciune care* j rămîne mereu neîmplinit[1]. întregul edificiu tehnic al filoso-] fiei kantiene nu are sens decît în perspectiva înțelepciunii, sau mai degrabă a înțeleptului, căci Kant are mereu tendința de a-şi imagina înțelepciunea sub figura înțeleptului, normă ideală, ce nu e niciodată întrupată într-un om, însă conform căreia filosoful încearcă să trăiască. Kant[2] numeşte, de asemenea, acest model al înțeleptului Ideea filosofului.

Un filosof care să corespundă acestui model nu există, aşa **cum** nu există în mod real un adevărat creştin. Amîndoi sînt **modele** [...] Modelul serveşte drept normă [...] „Filosoful" nu I este decît o idee. Poate că vom putea să aruncăm o privire i spre el, să-l imităm în anumite aspecte, dar nu-l vom atinge niciodată pe de-a-ntregul.

Aici Kant se situează în tradiția lui Socrate din *Banchetul,* spunînd că singurul lucru pe care-l ştie este acela că nu e înțelept, că nu a atins încă modelul ideal al înțeleptului. Şi j acest socratism îl anunță deja pe cel al lui Kierkegaard, ce] spune că el nu e creştin decît în măsura în care ştie că nu este creştin;

Idealul înțeleptului trebuie să fie fundamentul filosofiei, aşa cum Ideea de sfințenie este fundamentul creştinismului[3].

Kant foloseşte atît expresia „Idee a înțelepciunii" cît şi expresia „Ideea filosofiei sau a filosofului", deoarece idealul care este înțelepciunea reprezintă tocmai idealul urmărit de filosof[4]:

Anumiți filosofi antici s-au apropiat de modelul adevăratului filosof, Rousseau de asemenea; doar că nu l-au atins. Poate mulți vor crede că noi posedăm deja doctrina înțelepciunii şi că nu ar trebui să o considerăm ca pe o Idee, deoarece posedăm atîtea cărți, pline de sfaturi, ce ne spun cum să acționăm. Doar că acestea sînt, în cea mai mare parte, propoziții tautologice şi exigențe pe care nu suportăm să le auzim, căci nu ne arată nici un mijloc de a le atinge.

1. Kant, *Opuspostumum,* p. 262.

2. Kant, *Vorlesungen iiberdiephilosophische Encyciopădie,* în *Kants gesammelte Schriften,* XXIX, Berlin, (Akademie), 1980, p. 8.
3. Kant, *Vorlesungen iiber die philosophische Encyciopădie,* p. 8. I
4. *Ibid.,* p. 8.

Şi Kant continuă evocînd filosofia antică[1]:

O idee ascunsă a filosofiei a fost de mult timp prezentă printre oameni, dar fie că nu au înţeles-o, fie că au considerat-o ca o contribuţie la erudiţie. Dacă îi avem în atenţie pe anticii filosofi greci, **Bpicur,** Zenon, Socrate etc, vom descoperi că obiectul principal al ştiinţei lor a fost menirea omului şi mijloacele de a o realiza. Ei au rămas deci mult mai fideli adevăratei Idei de filosof, aşa cum nu s-a întîmplat în timpurile moderne, unde nu întîlnim filosoful decît ca artist al raţiunii.

După ce a descris învăţăturile şi mai ales vieţile lui Socrate, Epicur, Diogene, Kant precizează că anticii le pretindeau filosofilor să trăiască potrivit învăţăturilor pe care le profesau[2]:

Cînd vei începe şi tu să trăieşti în sfîrşit în mod virtuos, spunea Platon unui bătrîn ce îi povestea că asculta lecţii de virtute? - Nu trebuie să faci speculaţii întotdeauna, ci să te gîndeşti, şi la punerea efectivă în aplicare a exerciţiului. Dar astăzi îl credem un visător pe cel ce trăieşte într-o manieră conformă cu ceea ce el predă.

Atît timp cît pe acest pămînt idealul de înţelept, perfect prin modul său de viaţă şi prin cunoaşterea sa, nu va fi realizat, nu va exista filosofie. „Numai pe acesta [dascălul în ideal - n.n.] ar trebui să-l numim filosof; dar [...] el nu se întîlneşte nicăieri"[3]. Filosofie, în sensul propriu al termenului, nu există încă şi poate că nu va exista niciodată. E posibilă numai filosofarea, adică un exerciţiu al raţiunii conduse de ideea pe care ne-o facem despre „maestrul întru ideal"[4].

Există de fapt două idei, două reprezentări posibile ale filosofiei, una numită de Kant' conceptul filosofiei şcolare, cealaltă, numită conceptul filosofiei „lumii". în conceptul său şcolar sau scolastic, filosofia nu este decît pură speculaţie, nu vizează decît să fie sistematică, nu are în vedere decît perfecţiunea logică a cunoaşterii. Cel ce se mărgineşte la percepţia scolastică a filosofiei este, ne spune Kant[6], un

1. *Vorlesungen iiber die philosophische Encyciopădie,* în *Kants gesammelte Schriften,* XXIX, Berlin, (Akademie), 1980, p. 9.
2. *Ibid.,* p. 12.
3. Kant, *Critique de la raison pure,* trad. de Tremesaygues şi Pacaud, p. 562; (vz. *Critica raţiunii pure,* trad. cit., p. 592., n. trad.).
4. Kant, *Critica raţiunii pure,* trad. cit., pp. 591-592, cf. *Critica raţiunii practice,* trad. cit., p. 592.
5. *Ibid.,* p. 592.
6- *Ibid.,* p. 562; *Logica,* trad. Alexandru Surdu, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 77.

altist al raţiunii, adică un *filodox,* acel „prieten al opiniei" de care vorbeşte Platon[1], cel ce se ocupă de mulţimea lucrurilor frumoase, dar fără să vadă frumuseţea-în-sine, de multitudinea lucrurilor drepte, dar fără a vedea dreptatea-în-sine. Ceea ce înseamnă că el nu este în definitiv perfect sistematic, pentru că nu vede unitatea interesului universal uman ce animă ansamblul efortului filosofic[2], într-adevăr, pentru Kant, concepţia şcolară a filosofiei rămîne la nivelul teoriei pure şi doar concepţia filosofiei „lumii" se situează în perspectiva ultimului sens al filosofiei, putînd-o unifica în mod real.

Concepţia filosofiei „lumii" ? Kant[s] vorbeşte şi de concepţia „cosmică" sau „cosmopolită". Expresia este, pentru noi, derutantă. Trebuie să o resituăm în contextul secolului XVIII, Secolul Luminilor. Aici, termenul „cosmic" nu se raportează la lumea „fizică", ci la universul uman, adică la om trăind în lumea oamenilor. Opoziţia între filosofia şcolii şi filosofia lumii[4] exista deja înaintea lui Kant, de exemplu la J.G. Sulzer (1759), pentru care „filosofia lumii" rezida în experienţa oamenilor şi în înţelepciunea ce rezultă de aici. Aceasta distincţie corespundea tendinţei generale a Secolului Luminilor de a scoate filosofia din cercul închis şi stereotip al şcolii, pentru a o face accesibilă şi utilă oricărui om. Trebuie să insistăm asupra acestei caracteristici a filosofiei secolului XVIII ce tinde să reunească din nou, ca în antichitate, discursul filosofic şi maniera de viaţă. Dar noţiunea kantiană de filosofie cosmică este mai profundă decît filosofia lumii sau filosofia populară, la modă în secolul XVIII. Căci filosofia „cosmică" se referă, în cele din urmă, la înţelepciunea întrupată de înţeleptul ideal. Ceea ce a întemeiat întotdeauna noţiunea *de.philo-sophiaiadici* de căutare a înţelepciunii), este, spune Kant[5], ideea unei

1. *Republica,* 480 a 6.
2. E. Weil, *Problemes kantiens,* Paris, 1990, p. 37, n. 17.
3. Despre conceptul cosmic al filosofiei, cf. J. Ralph Lindgren, *Kant's Conceptus Cosmicus,* în *Dialogue,* voi. I, 1963-1964, pp. 280-300; *Logica,* trad. cit., p. 78.
4. Cf. H. Holzhey, *Der Philosoph **fur** die Welt-eine Chimăre der deutschen **Aufklărung,*** în **H.** Holzhey şi W.C. Zimmerli, *Esoiarik und Exoterik der Pbilosophie,* Basel-Stuttgart, 1977, pp. 117-138, îndeosebi p. 133-
5. Kant, *Critica raţiunii pure,* trad. cit., p. 592.

filosofii „cosmice", a unei filosofii „a lumii" (şi nu ideea unei filosofii scolastice), „mai ales cînd era personificată şi reprezentată ca un model al filosofului existînd în ideal"; ceea ce revine la a spune că era văzută în figura înţeleptului : „în acest sens, este prea orgolios cel ce se numeşte pe sine filosof şi pretinde că a ajuns să egaleze modelul ce nu există decît în ideal". Acest filosof ideal, acest înţelept ar fi „legislatorul raţiunii", cu alte cuvinte cel ce şi-ar da propria lege, care e legea raţiunii. Dacă înţeleptul ideal nu se poate găsi nicăieri, cel puţin „Ideea legislaţiei sale se întîlneşte pretutindeni în toată raţiunea umană", ceea ce ne lasă să înţelegem că raţiunea noastră formulează imperative ce dirijează acţiunea umană în lumina Ideii înţeleptului ideal[1]. în imperativul categoric[2]: „Acţionează conform maximei care se poate transforma ea însăşi totodată în lege universală", eul se împlineşte şi se depăşeşte univer-salizîndu-se. Imperativul trebuie să fie necondiţionat, să nu se întemeieze pe vreun interes particular, dimpotrivă, să determine individul să acţioneze doar în perspectiva universalului. Regăsim una din temele fundamentale ale modului de viaţă propriu filosofiei antice.

Cititorul va continua, fără îndoială, să se întrebe de ce Kant a numit „concept de filosofie cosmică" tocmai acest program filosofic dominat de ideea de înţelepciune. Dar poate va înţelege mai bine raţiunea acestei denumiri citind această definiţie kantiană a ideii de filosofie cosmică[3]: ..Numim concepţie cosmică a filosofiei acea concepţie ce interesează pe fiecare om", adică „pe toată lumea", deoarece lumea *{cosmos)* de care este vorba aici este lumea umană. Ceea ce interesează pe toată lumea sau, mai degrabă, ceea ce ar trebui să intereseze, nu este nimic altceva decît înţelepciunea: starea normală, naturală, cotidiană a oamenilor ar trebui să fie înţelepciunea, dar ei nu ajung să

0 atingă. Era una dintre ideile fundamentale ale filosofiei antice. Asta înseamnă că ceea ce interesează pe fiecare om nu este doar întrebarea criticii kantiene: „Ce pot să ştiu?",

1 E. Weil, *Problemes kantiens,* p. 34.

2. Kant, *Fondements de la metaphysique des moeurs,* trad. V. Delbos şi A. Philonenko, Paris, 1987, p. 94 (vezi *întemeierea metafizicii moravurilor,* trad. rom. Nicolae Bagdaşar, Editura IRI, Bucureşti, 1995, p. 246).

• Kant, *Critica raţiunii pure,* trad. cit., p. 592, notă.

ci întrebările „Ce trebuie să fac?", „Ce pot să sper?", „Ce este omul?", care sînt întrebările fundamentale ale filosofiei[1].

Această idee a interesului, a interesului raţiunii, este foarte importantă, căci ea este legată de ideea unui primat al raţiunii practice faţă de raţiunea teoretică, deoarece, spune Kant[2]:

[...] orice interes este în cele din urmă practic, şi chiar şi acela al raţiunii speculative nu este condiţionat şi nu este complet decît în folosirea practică.

Filosofia kantiană nu se adresează, în fond, decît celor ce resimt acest interes practic pentru binele moral, celor înzestraţi cu un sentiment moral, ce optează pentru un ţel suprem, pentru un bine absolut. De altfel, este remarcabil că în *Critica facultăţii de judecare* acest interes pentru binele moral şi acest sentiment moral apar ca o condiţie prealabilă a interesului pe care îl putem avea pentru frumuseţea naturii[3]:

[Dar, în primul rînd,] acest interes nemijlocit pentru frumosul naturii nu este în realitate ceva obişnuit, ci îi caracterizează doar pe aceia al căror mod de gîndire a fost cultivat în spiritul binelui sau este extrem de receptiv pentru această cultivare.

Discursul teoretic al lui Kant este, atît pentru el, cît şi pentru cei cărora li se adresează, legat de o decizie, ce este un act de credinţă, conducînd la alegerea unui anumit mod de viaţă, inspirat, în ultimă analiză, de modelul înţeleptului, întrezărim astfel în ce măsură a suferit Kant influenţa concepţiei antice a filosofiei. Se poate recunoaşte în „ascetica etică" propusă la sfîrşitul *Metafizicii moravurilor^* o expunere a regulilor exerciţiului virtuţii ce se străduieşte să reconcilieze seninătatea epicureică şi tensiunea datoriei stoice.

Pentru a descrie în toată amploarea sa istoria receptării filosofiei antice în filosofie, din Evul Mediu pînă în

1. Kant, *Logica,* p. 78; *Critica raţiunii pure,* p. 543.

2. Kant, *Critique de la raison pratique,* trad. J. Gibelin şi E. Gilson, Paris, 1983, p. 136; *Critica raţiunii pure,* trad. cit., p. 149.

3. *Critica facultăţii de judecare,* § 42 trad. Vasile Dem. Zamfirescu şi Alexandru Surdu, Editura Trei, Bucureşti, 1995, pp. 138-139-

4. *Metafizica moravurilor,* II. *Principiile metafizice ale teoriei virtuţii,* II, § 53, trad. cit., pp. 322-323.

perioada contemporană, ar fi necesară o carte voluminoasă. **M-am** mulţumit să fixez cîteva puncte de reper-Montaigne, Descartes, Kant. Ar mai fi multe nume de evocat: cele ale unor atît de diferiţi gînditori precum Rousseau, Shaftesbury[1], Schopenhauer, Emerson, Thoreau Kierkegaard, Marx, Nietzsche, W. James, Bergson, Wittgen-stein, Merleau-Ponty şi mulţi alţii, care, într-un fel sau altul, influenţaţi de modelul filosofiei antice, au conceput filosofia ca o activitate concretă şi practică şi ca o transformare a manierei de a trăi sau de a percepe lumea.

! Cf. Shaftesbury, *Exercices,* trad. şi prezentare de L. Jaffro Paris 1993; e vorba de exerciţiile spirituale ale **lui** Epictet şi

Marcus Aurelius.

XII întrebări şi perspective

Ajuns la sfîrşitul lucrării sale, autorul întrevede tot ce nu a spus şi întrebările pe care cititorul ar dori să i le pună. Dacă, de exemplu, am prezentat „teoretizarea" filosofiei ca un rezultat al întîlnirii între creştinism şi filosofie, oare nu ar fi fost de dorit să se facă un studiu de ansamblu asupra raporturilor dintre filosofie şi religie, atît în antichitate cît şi în lumea modernă? în antichitate, filosoful întîlneşte religia în viaţa socială, prin cultul oficial, şi în viaţa culturală, prin operele de artă şi literatură. însă el o trăieşte filosofic, o transformă în filosofie. Dacă Epicur recomandă participarea la sărbătorile cetăţii şi chiar la rugăciune, o face cu scopul de a permite filosofului epicureu să contemple zeii aşa cum îi concepe teoria epicureică a naturii. Chiar şi neoplatonicienii tîrzii, ce practică teurgia, o integrează într-un proces spiritual esenţial filosofic, pentru a se ridica, în cele din urmă, la un Dumnezeu transcendent şi incognoscibil, total străin de religia tradiţională. Dacă ei edifică o teologie raţională, ce face să corespundă zeilor religiei oficiale entităţi filosofice, această teologie nu mai are nici un raport cu credinţele antice pe care ei vor să le apere împotriva creştinismului. Modul de viaţă filosofic, în antichitate, nu intra în concurenţă cu religia, întrucît religia nu era un mod de viaţă ce include toată existenţa şi întreaga viaţă interioară, cum este cazul creştinismului. Mai degrabă discursul filosofic, ca în cazul lui Anaxagora şi Socrate, se poate confrunta cu ideile despre zei recunoscute în cetate.

Raporturile dintre filosofie şi creştinism sînt mult mai complexe, aşa cum am văzut, şi ar fi necesar un lung studiu pentru a le defini. într-adevăr, se poate spune că aproape toate filosofiile, începînd din Evul Mediu, au suferit influenţa creştinismului. Pe de o parte, discursul lor filosofic se dezvoltă într-un raport strîns cu creştinismul, fie pentru a justifica, direct sau indirect, doctrina creştină, fie pentru a o combate. Asupra acestui aspect nu putem decît
să aprobăm afirmaţiile lui E. Gilson[1] care arată cum filoso-fia lui Descartes, Malebranche, Leibniz, se situează în final în problematica creştină. Ar fi putut adăuga şi pe cea a lui Kant[2], dar trebuie recunoscut faptul că, asimilînd credinţa creştină credinţei morale, Kant transformă creştinismul în filosofie. Pe de altă parte, modul de viaţă filosofic, din Evul Mediu, trecînd prin Petrarca şi Erasmus sau stoicii şi epicureii creştini, pînă la existenţialismul creştin al lui G. Marcel, s-a identificat mult timp cu modul de viaţă creştin, astfel încît putem distinge, chiar în atitudinile existenţiale ale filosofilor contemporani, urme ale creştinismului[3], în esenţă nimic uimitor, dată fiind forţa acestei tradiţii ce a impregnat întreaga mentalitate occidentală. Ar fi necesară deci o lungă reflecţie pentru a defini mai aprofundat raporturile dintre filosofie şi religie.

Mă gîndesc că ar fi util de asemenea să precizez pe scurt reprezentarea pe care mi-o fac despre filosofie. Admit desigur că, atît în antichitate cît şi în zilele noastre, filosofia este o activitate teoretică şi „conceptualizantă". însă, mai cred că, în antichitate, filosoful alege un mod de viaţă ce-i condiţionează şi determină tendinţele fundamentale ale discursului filosofic şi cred, în fine, că acest lucru este adevărat pentru toată filosofia. Evident, nu vreau să spun că filosofia este determinată de alegerea oarbă şi arbitrară, ci că există mai degrabă un primat al raţiunii practice asupra raţiunii teoretice: reflecţia filosofică este motivată şi dirijată de „ceea ce interesează raţiunea", cum o spunea Kant, adică de alegerea unui mod de viaţă. Aş spune cu Plotin[4]: „Dorinţa este aceea care dă naştere gîndirii". însă există un gen de interacţiune sau de cauzalitate reciprocă între voinţă şi inteligenţă, între ceea ce filosoful vrea profund, ceea ce-l interesează în sensul cel mai serios al termenului, adică răspunsul la întrebarea „cum să trăieşti ?" Şi ceea ce încearcă să clarifice şi să explice prin reflecţie.

1 E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie medievale,* pp. 11-16. G. Bugault.
Vinde pense-t-elle'i, Paris, 1994, pp. 25-26; M. Merleau-Ponty,
Eloge de la philosophie et autres essais, p. 201. - S. Zac, *Kant, Ies stoiciens et le chiristianisme,* in „Revue de metaphysique et de morale", 1972, pp. 137-165. 3. R. Rochlitz, *Esthetique de l'existence,* in *Michel Foucault philo-sophe,* p. 290, vorbind despre „o moştenire creştină şi umanistă
secularizată". '" Plotin, *Enn.,* V, 6 (24), 5, 9.

Voinţa şi reflecţia sînt inseparabile. în filosofiile moderne sau contemporane, această interacţiune există cîteodată şi i se poate, pînă la un punct, explica discursul prin opţiuni existenţiale ce le motivează. De exemplu, după cum se ştie dintr-o scrisoare[1] a lui Wittgenstein, *Tractatus logico--philosophicus,* ce se prezintă aparent ca o teorie a propo- ! ziţiei, de fapt aşa şi este, nu este mai puţin o carte de etică, în care „ceea ce ţine de etică" nu e spus, ci arătat. Teoria propoziţiei este elaborată pentru a justifica această tăcere privind etica, prevăzută şi dorită încă de la începutul cărţii. Ceea ce motivează *Tratatul* este voinţa de a conduce cititorul la un anumit mod de viaţă, o anumită atitudine, care este de altfel cu totul analogă opţiunilor existenţiale ale filosofiei antice[2], „a trăi în prezent" fără a regreta ceva, a te teme sau a spera[3]. Aşa cum am văzut, mulţi filosofi moderni şi contemporani au rămas, să reluăm expresia lui Kant, fideli Ideii filosofiei[4]. în cele din urmă, doar predarea şcolară a filosofiei, şi mai ales istoria filosofiei, a avut mereu tendinţa de a insista pe aspectul teoretic, abstract şi conceptual al filosofiei.

De aceea e necesar să se insiste pe anumite imperative metodologice. Pentru a înțelege operele filosofice din antichitate, ar trebui să ținem cont de condițiile particulare ale vieții filosofice în acea epocă, să distingem acolo intenția profundă a filosofului, care este nu de a dezvolta un discurs ce şi-ar avea scopul în el însuşi, ci de a acționa asupra sufletelor. De fapt, orice afirmație ar trebui înțeleasă în perspectiva efectului pe care ea se străduieşte să-l producă în sufletul auditoriului sau al cititorului. E vorba uneori de a converti, de a consola, de a vindeca sau îndemna, dar mai ales, întotdeauna, nu de a comunica o învățătură de-a gata, ci de a *forma,* adică de a învăța o pricepere, de a dezvolta un *habitus, o* capacitate nouă de a judeca şi de a critica, de a *transforma,* adică de a schimba modul de a trăi şi a vedea lumea. Nu ne va mira să găsim

1. G. Gabriel, *La logique comme Htterature? De la signification de la forme litteraire chez Wittgenstein,* in „Le Nouveau Commerce", caiet 82/83, primăvara 1992, p. 77 (numele autorului este tipărit greşit: Gabriel Gottfried în loc de Gottfried Gabriel).
2. *Tractatus...,* 6. 4311.
3. Cf. excelentele explicații ale lui J. Bouveresse, *Wittgestein, la rime et Ia raison,* Paris, 1973, p. 89, pp. 21-81.
4. Vezi mai sus, pp. 288 şi urm.

la Platon, la Aristotel sau la Plotin, aporii în care gîndirea pare să se izoleze, reluări, repetiții, incoerențe aparente, dacă ne amintim că ele au ca scop, nu să comunice o învățătură, ci să formeze şi să exerseze.

Raportul dintre operă şi destinatarul său va avea o importanță capitală. Conținutul scrierii este, într-adevăr, în mod parțial determinat de necesitatea de a se adapta la capacitățile spirituale ale destinatarilor. Pe de altă parte, nu va trebui să uităm să situăm operele filosofilor antici în perspectiva vieții şcolii căreia îi aparțin. Ele sînt aproape întotdeauna în relație directă sau indirectă cu predarea. De exemplu, tratatele lui Aristotel sînt, în mare parte, pregătiri pentru predarea orală, tratatele lui Plotin, ecouri ale dificultăților apărute în timpul cursurilor. în sfirşit, cea mai mare parte a operelor, filosofice sau non-filosofice, ale antichității erau în strînsă legătură cu oralitatea, deoarece ele trebuiau citite cu voce tare, adesea în timpul şedințelor de lectură publică. Această puternică legătură între scriere şi cuvîntul spus poate explica anumite particularități derutante ale scrierilor filosofice.

Cititorul ar dori fără îndoială să întrebe dacă eu consider că mai poate fi încă vie astăzi concepția antică a filosofiei. Cred că am răspuns deja în parte la această întrebare, arătînd cum mulți filosofi ai epocii moderne, de la Montaigne pînă azi, nu au considerat filosofia ca un simplu discurs teoretic, ci ca o practică, o asceză şi o transformare de sine[1]. Această concepție este deci mereu „actuală" şi poate fi mereu reactualizată[2]. în ce mă priveşte, aş pune întrebarea altfel. Nu ar fi mai urgent să redescoperim noțiunea antică a „filosofului", acel filosof viu şi care alege, fără de care noțiunea de filosofie nu ar avea sens? Nu s-ar putea defini filosoful, nu numai ca un profesor sau un scriitor ce

1. Vezi mai sus, pp. 283-293.

- Cf. de exemplu numeroasele lucrări apărute sau în curs de apariție ale lui Arnold I. Davidson, mai ales *Ethics as Ascetics; Foucault, the History of Etbics, and Ancient Thought,* in *Foucault andthe Writing of History,* ed. J. Goldstein, Oxford, 1994, pp. 63-80; vezi şi H. Hutter, *Philosophy as Self-Transformation,* in „Historical Reflections", voi. 16, n° 2 şi 3, 1989, pp. 171-198; R. Imbach, *La philosophie comme exercice spirituel,* in „Critique", n° 454, pp. 275-283; J.-L. Solere, *Philosophie et amourde la sagesse: entre Ies Anciens et nous,* ***Vinde,*** in *înde, Europe, Postmodernite,* colocviul de la Ceret, 1991, sub coordonarea lui J. Poulain..., Paris, 1993, pp. 149-198; J. Schlanger, *Gestes dephilosophes,* Paris, 1994.

dezvoltă un discurs filosofic, ci, conform reprezentării constante în Antichitate, ca un om ce duce o viață filoso- j fică ? Nu ar trebui revizuită folosirea obişnuită a cuvîntului **„filosoP,** pe care nu-l aplicăm de obicei decît teoreticianului, pentru a-l acorda şi celui ce practică filosofia, aşa cum creştinul poate practica creştinismul fără a fi teoretician sau teolog? Ar trebui ca fiecare să aştepte să-şi construiască un sistem filosofic pentru a trăi în mod filosofic ? Ceea ce nu vrea să spună că nu va trebui să reflecteze asupra propriei experiențe şi asupra celei a filosofilor anteriori sau contemporani.

Dar ce înseamnă să trăieşti ca un filosof? Ce este practica filosofiei? în lucrarea de față am vrut să arăt, între altele, că practica filosofică era relativ independentă de discursul filosofic. Acelaşi exercițiu spiritual poate fi justificat prin discursuri filosofice foarte diferite, care vin prea tîrziu pentru a descrie şi justifica experiențe a căror densitate existențială scapă, în final, oricărui efort de teoretizare şi sistematizare. De exemplu, stoicii şi epicureii şi-au îndemnat discipolii, din diverse motive şi aproape opuse, să trăiască cu conştiința iminenței morții şi să-şi concentreze atenția asupra momentului prezent, eliberîndu-se de neliniştea şi de greutatea trecutului. Dar cel ce practică acest exercițiu al concentrării vede universul cu alți ochi, ca şi cum l-ar vedea pentru prima şi ultima oară: descoperă în bucuria prezentului misterul şi splendoarea existenței, a apariției lumii, şi în acelaşi timp, atinge seninătatea, simțind cît de relative sînt lucrurile ce provoacă tulburare şi nelinişte. în aceeaşi manieră, stoici, epicureii şi platonicienii îşi îndeamnă discipolii, din motive diferite, să se ridice la o perspectivă cosmică, să plonjeze în imensitatea spațiului şi a timpului şi să-şi schimbe astfel viziunea despre lume.

Văzută în acest fel, practica filosofiei depăşeşte deci antagonismele filosofiilor particulare. Ea este în mod esențial un efort de conştientizare de noi înşine, a ființei-noastre--în-lume, a faptului-de-a-fi-împreună-cu-

celălalt, un efort, de asemenea, pentru a „reînvâţa să vedem lucrurile", după cum spunea Merleau-Ponty[1], pentru a ajunge astfel la o viziune universală, graţie căreia putem să ne situăm în locul celorlalţi şi să ne depăşim propria parţialitate.

1. M. Merleau-Ponty, *Pbenomenologie de la perception,* Paris, 1945. j p. XVI.

Există un text al lui G. Friedmann[1] pe care l-am citat adesea în alte lucrări, ce mi se pare capital, în măsura în care arată cum recunoaşte un contemporan, angajat în lupta politică, faptul că poate şi trebuie să trăiască asemenea unui filosof:

„Să-ţi iei zborul" în fiecare zi! Cel puţin un moment, ce poate fi scurt, cu condiţia să fie intens. în fiecare zi, „un exerciţiu spiritual" - singur sau în compania unui om care vrea şi el să devină mai bun.

Exerciţii spirituale. Părăseşte durata. Străduieşte-te să renunţi la propriile-ţi pasiuni, la vanităţi, la zarva din jurul numelui tău (care, din cînd în cînd, îţi produce mîncărime ca o boală cronică). Evită defăimarea. Renunţă la milă şi la ură. Iubeşte toţi oamenii liberi. Eternizeazâ-te depăşindu-te. Acest efort asupra sinelui este necesar, această ambiţie - justă. Numeroşi sînt cei absorbiţi cu totul de politica militantă în pregătirea Revoluţiei sociale. Puţini, foarte puţini, cei care, pentru a pregăti Revoluţia, vor să se arate demni de aceasta.

Insă filosoful antichităţii, pentru a practica filosofia, trăia în relaţii mai mult sau mai puţin strînse cu un grup de filosofi, sau, cel puţin, primea regulile de viaţă de la o tradiţie filosofică. îndatorirea sa era astfel uşurată, chiar dacă a trăi efectiv conform acestor reguli de viaţă cerea un efort dur. Acum nu mai există şcoli, nici dogme. „Filosoful" este singur. Cum să-şi afle calea?

O va găsi aşa cum mulţi alţii au găsit-o înaintea lui, ca Montaigne, Goethe sau Nietzsche, care singuri şi-au ales ca modele, după circumstanţele sau nevoile lor profunde, modurile de viaţă ale filosofiei antice.

Nietzsche[2] scria, de exemplu:

în ceea ce priveşte praxis-ul, consider diferitele şcoli morale ca nişte laboratoare experimentale în care un număr considerabil de reţete ale artei de a trăi au fost practicate temeinic şi gîndite pînâ la capăt: rezultatele tuturor şcolilor şi ale experienţelor lor ne revin în legitimă proprietate. Nu vom face un scrupul din a adopta o reţetă stoică, sub pretextul că am profitat înainte de pe urma reţetelor epicureice.

De fapt, e o lungă experienţă trăită timp de secole şi lungi discuţii s-au purtat în jurul acestor experienţe ce dădeau valoare modelelor antice. A utiliza succesiv sau [a]lternativ modelul stoic şi modelul epicureic va fi, de

1 G. Friedmann, *La Puissance el la Sagesse,* Paris, 1970, p. 359. - Nietzsche, *Fragments posthumes,* toamna 1881, 15 [59], în Nietzsche, *Oeuvres pbilosophiques completes,* voi. V, Paris, Gallimard, 1982, p. 530.

exemplu la Nietzsche dar şi la Montaigne, Goethe[1], Kant[a], Wittgenstein[3], Jaspers', un mijloc de a atinge un anumit echilibru în viaţă. Dar şi alte modele vor putea la fel de bine să inspire şi să conducă practica filosofică.

Mă veţi întreba de această dată cum se poate explica faptul că, în ciuda secolelor şi a evoluţiei lumii, aceste modele antice pot fi mereu reactualizate. Mai întîi, cum spunea Nietzsche, pentru că şcolile antice sînt un fel de laboratoare de experimentare, graţie cărora putem compara consecinţele diferitelor tipuri de exerciţii spirituale pe care I le propun. Din acest punct de vedere, pluralitatea şcolilor antice este preţioasă. Modelele pe care ni le propun nu pot fi, de altfel, reactualizate decît dacă le aducem la esenţa lor, la semnificaţia lor profundă, detaşîndu-le de elementele caduce, cosmologice sau mitice, şi desprinzînd poziţiile fundamentale pe care şcolile înseşi le considerau esenţiale. Se poate merge mai departe. Consider, în fond, că aceste modele corespund, cum am mai spus', unor atitudini permanente şi fundamentale ce se impun oricărei fiinţe umane, cînd ea caută înţelepciunea. Evocam în acest context existenţa unui fel de stoicism universal, pe care nu-l găsim numai în Occident, ci şi în China de exemplu, cum a arătat J. Gernet[6]. Am afirmat că m-am opus mult timp filosofiei comparate, întrucît mă gîndeam că putea crea confuzii şi apropieri arbitrare. Dar acum, citind lucrările colegilor mei G. Bugault[7], R.-P. Droit[8], M. Hulin[9], J.-L. Solere[10], mi se pare că într-adevăr există tulburătoare analogii între

1. Goethe, *Entretien avec Falk,* in F. von Biedermann, *Goethes Gesprăche,* Leipzig, 1910, voi. IV, p. 469.
2. Cf. mai sus, p. 292.
3. *Tractalus...,* 6. 4311, unde se găseşte o aluzie la reprezentarea epicureică a morţii şi la concepţia stoică a prezentului.
4. K. Jaspers, *Epikur,* in *Weltbewohner und Weimarianei; Festscbrim E. Beutler,* 1960, pp. 132-133-
5. P. Hadot, *La Citadelle interieure,* pp. 330-333.
6. J. Gernet, *Chine et christianism,* Paris, a doua ediţie, 1991, p. 191; *La sagesse chez Wang-Fou-tche, philosophe cbinois du XYIT" siâcle,* in *Les Sagesses du monde,* colocviu sub coordonarea lui G. Gadoffre, Paris, 1991, pp. 103-104.
7. G. Bugault, *Vinde pense-t-elle?,* Paris, 1994.
8. R.-P. Droit, *L'Oubli de Vinde,* Paris, 1989.
9. M. Hulin, *La Mystique sauvage,* Paris, 1993.

10. J.-L. Solere, citat p. 297, n. 2, şi, de acelaşi autor, *LOrient de la pensee,* in „Les Cahiers de philosophie". n° 14, 1992, pp. 5-42-

atitudinile filosofice ale antichităţii şi ale Orientului, analogii care, de altfel, nu se pot explica prin influenţe istorice, dar, în orice caz, permit poate să se înţeleagă mai bine tot ceea ce poate fi implicat în atitudinile filosofice ce se clarifică astfel unele pe altele. Mijloacele ce permit să se ajungă la pacea interioară şi la comuniunea cu ceilalţi oameni sau cu universul nu sînt nelimitate. Poate ar trebui să spunem că alegerile modurilor de viaţă descrise, cele ale lui Socrate, Pyrrhon, Epicur, ale stoicilor, cinicilor, scepticilor, corespund unor tipuri de modele constante şi universale ce se regăsesc sub forme proprii în fiecare civilizaţie din diferite arii culturale ale umanităţii. Din această cauză, am evocat mai sus[1] un text budist şi o dezvoltare a lui M. Hulin, inspirată de budism, deoarece credeam că ar putea să ne ajute în a formula mai bine esenţa înţeleptului grec.

Este foarte interesant să constatăm că în Grecia, India şi China, una din căile ce duc la înţelepciune constă în indiferenţă, adică în refuzul de a atribui lucrurilor diferenţe de valoare ce ar exprima punctul de vedere al individului, egoist şi limitat, punctul de vedere al „broaştei din fundul puţului" sau „al musculiţei de oţet din fundul unei putini", despre care vorbeşte Zhuang-Zi[2]:

Nu cunoaştem despre Tao decît ceea ce poate cunoaşte despre univers o **musculiţă** de oţet prinsă într-o putină. Dacă maestrul nu ar fi ridicat capacul, aş fi ignorat întotdeauna universul în totalitatea sa grandioasă.

Acest dezinteres şi această indiferenţă ne duc astfel la o stare originară: liniştea, pacea, care, în străfundurile noastre, există anterior afirmării individualităţii noastre împotriva lumii Şi aproapelui, anterior deci egoismului şi egocentrismului ce ne separă de univers şi ne antrenează inexorabil în urmărirea neliniştită a plăcerilor şi în teama perpetuă de suferinţe.

Exerciţii spirituale ca „a trăi în prezent" sau „a privi lucrurile din înălţimi" se regăsesc şi la Goethe[3],

1- Vezi mai sus, pp. 254-255.

2. Zhuang-Zi, XVII, *La crue d'automne,* şi XXI, *T'ien Tseu-Fang,* traducere Lion Kia-Hway, în *Philosophes taoistes,* Paris, Gallimard, Bibliotheque de la Pleiade, 1980, p. 202 şi 244.

3- Cf. P. Hadot, *„Le presant seul est notre bonheur". La valeur de l'instant present chez Goethe et dans la philosophie antique,* Diogene, n° 133, 1986, pp. 58-81; şi de acelaşi autor, *La terrevue*

Nietzsche[1] sau Wittgenstein[2]. Ele sînt pe-de-a-ntregul accesibile „filosofului", în sensul pe care-l înţelegem. Sper să revin asupra acestor teme în lucrări ulterioare.

De o manieră mai generală, am lăsat să se înţeleagă că, aşa cum o spune J.-L. **Solere[3];** „Anticii erau poate mai! aproape de Orient decît noi", ceea ce vrea să spună de asemenea un autor chinez modern' cînd scrie: „Filosofii chinezi erau toţi nişte Socrate în grade diferite. în persoana filosofului, cunoaşterea şi virtutea erau inseparabile. Filo-sofia sa cerea să fie trăită de el; el însuşi îi era vehiculul. A trăi în acord cu propriile convingeri filosofice făcea parte din filosofia sa". „Filosoful", îndrăgostitul de înţelepciune, în sensul înţeles de noi, va putea deci să-şi caute modelele de viaţă în filosofiile orientale, iar acestea nu vor fi atît de îndepărtate de modelele antice.

Acest „filosof" va fi de altfel expus multor riscuri. Primul ar fi acela de a se mulţumi cu discursul filosofic. Există o prăpastie între frumoasele cugetări şi decizia reală de a-şi schimba viaţa, între cuvinte şi conştientizarea efectivă sau j transformarea reală de sine. într-adevăr, se pare că raţiunea cea mai profundă a „teoretizării" filosofiei este tendinţa oarecum conaturală filosofului şi care-l determină să fie mulţumit de discurs, de arhitectura conceptuală ce o construieşte, reconstruieşte sau o admiră.

Se întîlnesc mereu de la un capăt la celălalt al istoriei filosofiei antice, în aproape toate şcolile, aceleaşi avertis-mente în legătură cu pericolul ce ameninţă filosoful, dacă el îşi imaginează că discursul său îi poate fi suficient fără să fie legat de o viaţă filosofică. Pericolul permanent pe care Platon îl simţea deja cînd, pentru a-şi justifica decizia de a veni la Siracuza':

d'eu băut el le voyage cosmique. Le point de vue du poete, du philosopbe et de l'historien, in *Frontieres et conquete spatiales,* Dordrecht-Londra, 1988, pp. 31-39.

1. „Tot ceea ce e necesar, *văzut din înălţimi şl în optica unei economii a ansamblului,* este, în mod egal, utilul în sine. Nu trebuie doar suportat, ci iubit.", Nietzsche, *Nietzsche contre Wagner,* Epilog, I, Paris, Gallimard, *Oeuvresphilosopbiques com-pletes,* voi. VIII, p. 275.
2. *Tractatus...,* 6.4311 şi 6.45.
3. J.-L. Solere, *ibid.,* p. 198.
4. Kin (Yue-Lin), in Fong (Yeou-Lan), *Precis d'bistoire de philoso-pbie chinoise,* p. 31.
5. Platon, *Scrisoarea a VII-a,* 328 c, trad. rom. citată.

Ros de mari îndoieli să nu cumva să apar în proprii mei ochi ca un te miri ce flecar, incapabil să pună pe roate o acţiune cît de mică.

Un alt pericol, cel mai rău dintre toate, ar fi acela de a crede că e posibil să te lipseşti de reflecţia filosofică.

Trebuie ca modul de viaţă filosofic să se justifice într-un discurs filosofic raţional şi motivat. Mai ales, va trebui o reflecţie critică asupra discursurilor filosofice antice, moderne sau orientale, ce justifică un mod sau altul de viaţă. Va trebui deci să ne străduim să explicăm motivele pentru care se acţionează într-o manieră sau alta şi să reflectăm la propria existenţă şi a celorlalţi. Fără această reflecţie, viaţa filosofică riscă să cadă în banalitate sau placiditate, bune sentimente sau aberaţie. Fără îndoială, nu ne putem aştepta să scriem noi înşine *Critica raţiunii pure* pentru a trăi ca un filosof. Dar nu negăm faptul că a trăi ca un filosof înseamnă *de asemenea* a reflecta, raţiona, conceptualiza, într-o manieră riguroasă şi tehnică, „a gîndi prin sine", aşa cum spunea Kant. Viaţa filosofică este o căutare ce nu se opreşte niciodată[1].

în sfîrşit, nu va trebui să uităm niciodată, în ciuda clişeelor persistente ce se menţin dintotdeauna în manuale, că viaţa filosofică antică a fost mereu intim legată de grija pentru ceilalţi şi că această exigenţă este inerentă vieţii filosofice, în mod cu totul special atunci cînd ea este trăită în lumea contemporană. Cum spunea G. Friedmann[2]:

Un înţelept modern (dacă ar exista) nu ar întoarce spatele, astăzi - aşa cum au făcut-o atîţia esteţi cu dezgust - mediului abject al oamenilor.

Dar spunînd acestea, el regăsea, şi noi împreună cu **el,** problemele aproape indisolubile ale raporturilor filosofului cu cetatea. Căci filosoful angajat riscă întotdeauna să se lase cuprins de urile şi pasiunile politice. De aceea, în opinia lui G. Friedmann, era vorba, pentru a încerca să uşureze soarta oamenilor, să-şi concentreze forţele „asupra unor grupuri restrînse, chiar indivizi" şi „asupra efortului spiritual (schimbarea unora)" ce va sfîrşi, gîndea el, prin a se difuza şi radia. Filosoful îşi trăieşte cumplit singurătatea

1. Cf. R.-P. Droit, *Pbilosophie de printemps,* in „Le Monde des livres", 21 aprilie 1995, p. IX.
2. G. Friedmann, *La* ***Puissance...,*** p. 360.

şi neputinţa într-o lume sfîşiată între două rătăciri: cea provocată de idolatria banului şi cea rezultată din mizeria şi suferinţa miliardelor de fiinţe umane. în astfel de condiţii, filosoful, cu siguranţă, nu va putea atinge niciodată seninătatea absolută a înţeleptului. încît, a filosofa va însemna şi a suferi din cauza acestei izolări şi a acestei neputinţe. Filosofia antică ne învaţă să nu ne resemnăm, ci să continuăm să acţionăm raţional şi să ne străduim conform normei care este Ideea de înţelepciune, orice s-ar întîmpla, chiar dacă acţiunea noastră ni se pare foarte limitată. Cum spunea Marcus Aurelius[1]:

Nu spera la *Republica* lui Platon, fii însă mulţumit dacă un oricît de neînsemnat lucru progresează, şi meditează asupra faptului că ceea ce rezultă din lucru neînsemnat nu va mai fi un lucru la fel de neînsemnat!

I. Marcus Aurelius, *Cugetări,* IX, 29, 5; cf. P. Hadot, *la Citade, interieure,* pp. 321-325.

Bibliografie I. Referinţele textelor citate în epitext

Nietzsche, *Humain, trop humain. Le voyageur et son ombre,* §86, în Nietzsche, *Oeuvresphilosophiques completes,* voi. II, 2, Paris, Gallimard, p. 200. Kant, *Vorlesungen ilber diephilosophische Encyclopädie,* în *Kants gesammelte Schriften,* XXIX, Berlin, Akadenîie, 1980, p. 8 şi 12. Plotin, *Enneadele,* V, 6 (24), 5, 9. Simplicius, *Commentaire sur leManuel d'Epictete,* introducerea, textul grecesc şi aparatul critic, de I, Hadot, Leida, Brill, 1995, XXIII, rîndul 163. Nietzsche, ***Fragmente*** *posthumes. Automne 1881,* 15 [59], în Nietzsche, *Oeuvres philosophiques completes,* voi. V, p. 530. Petrarca, *De sui ipsius el multorum ignorantia,* în *Prose,* îngrijită de G. Martellotti..., Milano, 1955, pp. 746-748. Seneca, *Scrisori către Luciliu,* 108, 36. Pascal, *Pensees,* § 331 Brunschvicg (Classiques Hachette). Epictet, *Convorbiri,* III, 21, 23. Thoreau, *Walden,* ed. şi trad. de G. Landre-Augier, Paris, 1967, p. 89.
Plotin, *Enneadele,* II, 9(33), 15, 39. Montaigne, *Essais,* III, 13, Paris, Gallimard, Pleiade, 1962, p. 1088.

II. Citate din texte antice

Referinţele exacte la citatele din textele antice sînt în general date în note. Totuşi, pentru autorii foarte «clasici», ca Aristotel şi Platon, nu am dat referinţe la ediţii sau traduceri speciale, mulţumindu-mă să reproduc referinţele obişnuite ce figurează în toate ediţiile, de exemplu, pentru Platon: *Banchetul,* 208 e, sau împărţirea pe cărţi, capitole şi paragrafe, utilizată de obicei pentru a cita autori ca Epictet sau Cicero. Spre a completa aceste indicaţii succinte date în "ote, precizările care urmează au ca scop să ajute cititorul care ar dori să vadă el însuşi textele, furnizîndu-i informaţii ᵃsupra colecţiilor de texte vechi pe care le-am folosit.

Abrevieri:

BL:
Bibliografie
Collection des Universites de France, Paris, Les Belles Lettres.
CAG: Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin. GF: Collection Garnier Flammarion, Paris, Flammarion. Pleiade:

Bibliotheque de la Pleiade, Paris, Gallimard. LCL: Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.) - Londra. SC: Sources chretiennes, Paris, Editions du Cerf.
SVF: *Stoicorum Velerum Fragmenta,* ed. H. von Arnim, I-IV,
Leipzig, 1905-1924, reed. Stuttgart, Teubner, 1964.
Aristeu: vezi *Scrisoarea lui Aristeu*
Aristofan, *Les Nuâes,* în Aristofan, voi. I, text de V. Coulon, trad. de H. Van Daele, BL, 1960.
Aristotel: traducerile citate sînt împrumutate, uneori cu modificări, fie de la traducerea completă a lui J. Tricot în *Bibliotheque des textes philosophiques,* Paris, Vrin, 1951-1970, fie de la traducerile ce se găsesc în BL sau în GF.
Augustin, *La Cite de Dieu,* cărțile I-XXII, trad. Combes, în: *Bibliotheque augustinienne, Oeuvres de saint Augustin,* n° 33-37, Turnhout, Brepols, 1959-1960.
Aulus-Gellius, *Nuits attiques,* ed. și trad. R. Maroche, cărțile I-XV, BL, 1967-1989.
Cicero: traducerile citate sînt împrumutate, uneori cu modificări, de la traducerea aproape completă din BL, în mod special *Des termes extremes des biens et des maux.* Cîteva tratate au fost traduse în colecția GF, mai ales *Les Noiweaux livres academiques* şi *Lucullus,* în volumul Cicero, *De la divination,* ete, trad. Ch. Appuhn, GF, 1937 (reeditări).
Clement din Alexandria, *Stromates,* MI (trad. C. Mondesert), V (trad. A. Le Boulluec), SC, 1954-1981.
Diodor din Sicilia, *Bibliotheque historique:* textul grecesc şi traducerea în engleză de mai mulți autori sub titlul *Diodonis Siculus,* voi. I-XII, în LCL, 1933-1967; ediții şi traduceri în curs de apariție, cărțile I, III, XII, XV, XVII-XIX, în BL, 1972-1993.
Diogenes Laertios (citat: D. L.), *Vies, doctrines et sentcnces des philosophes illustres;* în general, traducerile pe care le-am dat sînt originale. Există o traducere completă (nesatisfăcătoare) în GF, o nouă ediție şi o nouă traducere se pregătesc; traducerea engleză, împreună cu textul grecesc, de R.D. Hicks, în LCL n° 184-185, 1925 (reeditări).
Epictet, *Entretiens,* cărțile I-IV, text stabilit şi tradus dej. Souilhe, BL, 1948-1965; vezi de asemenea traducerea lui V. Goldschmidt, în *Les Stoiciens,* lucrarea lui E. Brehier şi a lui P.-M. Schuhlj Pleiade, 1964; *Manuel,* trad. *].* Pepin, *Les Stoiciens,* Pleiade, 1964.

FAisebiu din Cezareea, *Pregătirea evanghelic-A,* cartea XI, ed. E.
des Places, trad. G. Favrelle, Paris, SC, 1982. Evagrie Ponticul, *Trăitepralique du Moine,* text grecesc şi trad. de A. şi CI. Guillaumont, SC, 1971; *Le gnostique,* text grecesc şi trad. de A. şi CI. Guillaumont, SC, 1989.
Herodot, *Istorii,* cartea I, text şi trad. Ph. E. Legrand, BL, 1970.
Hesiod, *Teogonia. Munci şi zile,* ed. şi trad. de P. Mazon, BL, 1928 (reeditări).
Homer, *Iliada,* Cînturile I-XXIV, voi. I-IV, ed. şi trad. P. Mazon, BL, 1937 (reeditări); *Odiseea,* cînturile I-XXIV, voi. I-III, ed! şi trad. V. Berard, BL, 1924 (reeditări); *Imnuri homerice-.* Hommere, *Hymnes,* ed. şi trad. J. Humbert, BL, 1936 (reeditări).
Horațiu: traducerile citate sînt împrumutate, uneori cu modificări, de la traducerea completă a operelor poetului, stabilită de F. Villeneuve în BL, 1929-1934 (reeditări).
Isocrate, *Discours,* voi. I-IV, ed. şi trad. de G. Matthieu şi E. Bremond, BL, 1962.
Iamblichos, *Via{a lui Pitagora,* trad. germană: Iamblichos, *Pphagoras* herausg., ubersetzt und eingeleitet von M. von Albrecht, Darmstadt, 1985.
Lucretius, *Despre natură,* text stabilit şi tradus de A. Ernout, voi. I-II, BL, 1924 (reeditări); vezi şi Lucretius, *De rerum natura,* comentariu exegetic şi critic de Alfred Ernout şi Leon Robin, BL, 1925-1926; Lucretius, *De la nature,* tradus din latină de J. Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993.
Marcus Aurelius: am dat propria-mi traducere a *Cugetărilor* al căror text în greceşte se va găsi în BL, ed. Trannoy, 1924 (reeditări), şi mai ales în ediția lui J. Dalfen, Leipzig, Teubner 1972, a Ii-a ed. 1987.
Numenius, *Fragmente,* ed. şi trad. de E. des Places, BL, 1973.
Ovidiu, *Metamorfoze,* ed. şi trad. de G. Lafaye, BL, 1928-1930 (reeditări).
Philon din Alexandria: traducerile citate sînt împrumutate, uneori cu modificări, de la traducerea completă, însoțită de textul grecesc, realizată de mai mulți autori, în *Oeuvres de Philon d'Alexandrie,* publicată de R. Arnaldez, CI. Mondesert, J. Pouilloux, Paris, Editions du Cerf, 1962-1992.
Platon: traducerile citate sînt împrumutate, uneori cu modificări, fie din traducerea completă a BL-ului şi a Pleiadei, fie din noile traduceri publicate în GF.
Pliniu cel Bătrîn, *Istoria naturala,* XXXV, ed. şi trad. J.M. Croisille, BL, 1985.
Plotin, *Enneadele,* ed. şi trad. de E. Brehier, BL, 1924-1938; pentru *Enn.* III, 5; VI, 7; VI, 9 (respectiv tratatele 50, 38 şi 9) am împrumutat citatele mele din trei volume apărute în colecția *Les Ecrits de Plotin,* sub coordonarea lui P. Hadot, Paris, Cerf, 1988-1994.

Plutarh: traducerile citate sînt împrumutate fie de la traducerea foarte înaintată din *Vies* şi *Oeuvres morales* care se găsesc în 1 BL, fie de la traducerile tratatelor antistoice reunite, împreună cu texte ale altor autori, în Biblioteca Pleiade, sub titlul j *Lcs Stoiciens.* Vezi, pentru tratatele antistoice, şi traducerea engleză a lui H. Chemiss, în LBL, n° 470, 1976.
Porfir, *De l'abstinence,* cărțile I-IV, ed. şi trad. J. Bouffartigue, M. | Patillon şi A. Segonds, BL, 1979-1995; *Vie de Pythagore,* ! *Lettre ă Marcella,* ed. şi trad. E. des Places, BL, 1982. *Senten-tiae,* ed. textului grecesc de E. Lambertz, Leipzig, Teubner, 1975; o traducere franceză va apărea curînd.
Produs, *Commentaire sur le Timee,* trad. Festugiere, voi. I-V, Paris, Vrin, 1966-1968.
Scrisoarea lui Aristeu, ed. şi trad. A. Pelletier, SC 89, 1962.
Seneca: traducerile citate au fost împrumutate, cu modificări, din traducerea completă din BL, 1929-1961 (reeditări); vezi de asemenea Seneca, *Entretiens, Lettres â Lucilius,* Paris, R. Laffont (Bouquins), 1993, revăzut de P. Veyne.

Sextus Empiricus: nu există o traducere completă a întregii opere în limba franceză. Am împrumutat anumite traduceri de la J.-P. Dumont, *Les Scepliques grecs,* texte alese, Paris, PUF, 1966, vezi şi *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus,* trad. J. Grenier şi G. Goron, Paris, Aubier, 1948; trad. engleză de R.G. Bury, în LBL, n° 273, 291 şi 311, 1935-1936 (reeditări).
Solon, *Elegies aux Muses,* text grecesc în E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca,* Leipzig, Teubner, 1953, p. 20.
Thucydides, *La guerre du Peloponnese,* cărţile I-VII, ed. şi trad. J. de Romilly, BL, 1968-1970.
Xenofon, *Banquel,* ed. şi trad. de F. Ollier, BL, 1961 (reeditări); *Memorables,* în Xenofon, *Oeuvres completes,* voi. III, GF, 1967 (reeditări).

III. O selecţie de studii privind anumite aspecte ale filosofiei antice

în mai multe opere citate în notele cărţii, se va putea consulta selecţia următoare, în mod intenţionat foarte restrînsă, a lucrărilor susceptibile de a aduce informaţii complementare la subiectul temelor tratate în această carte:

ArchwfiirBegriffsgeschichte, voi. II, 1982, pp. 166-230 (Omagiu lui Jacob Lanz, articole în limba germană consacrate noţiunii de "filosof»).
D. Babut, *La religion des philosophes grecs, de Thales aux Sloiciens,* Paris, 1974.

X

P. Boyance, *Lucrece et l'epicurisme,* Paris, 1963.
V. Brochard, *Les scepiiquesgrecs,* Paris, a Ii-a ed. 1932, reeditare
1959. A. Davidson: Introducere la: Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life,* Oxford-Cambridge (Mass.), 1995, pp. 1-45. M. Detienne, *Les maîtres de verite dans la Grece archaiquc,* Paris, 1967, (aspecte religioase şi intelectuale ale gîndirii presocratice) f.-P. Dumont, *Elâments d'histoire de laphilosophie antique,* Paris, 1993.
P. Friedlănder, *Plato,* I, *An Introduction,* Princeton, 1973. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique,* Paris, a III-a ed., 1993.
- *Philosophy as a Way of Life,* vezi la: A. Davidson
- «La philosophie hellenistique» în J. Russ (dir.), *Histoire de la philosophie. Lespensees fondatrices,* Paris, 1993-
- -îl y a des nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes...», *L'Herne. Henry D. Thoreau,* Paris, 1994, pp. 188-193.
- «Emerveillements», în *La Bibliotheque imaginaire du College de France,* ed. F. Gaussen, Paris, 1990, pp. 121-128. J. Hersch, *L'etonnement philosophique. Une histoire de la philosophie,* Paris, 1981, a Ii-a ed. 1993. B.-L. Hijmans Jr., AZKHSII, *Notes on Epictetus Educaţional System,* Assen, 1959-H.-G. Ingenkamp, *Plutarchs Schriflen iiberdie Heilung derSeelc,* Gottingen, 1971. W. Jordan, *Ancient Concepts of Philosophv,* Londra-New York, 1990. D. Kimmich, *Epikureische Aufklărungen, Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge,* Darmstadt, 1993. M.-L. Lakmann, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius,* Leyda, 1995. MC. Nussbaum, *The Therapy of Deşire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton, 1994. J Perret, -Le bonheur du sage», *Homages ă Heniy Bardon,* colecţia Latomus, voi. 187, Bruxelles, 1985, pp. 291-298. J A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism,* Phoenix, supl., voi. VII, University of Toronto Press, 1966, pp. 159-162 (critica interpretării şamaniste). J- Pigeaud, *La maladie de* ***l'âtne.*** *Etude sur la relalion de* ***l'âme*** *el du corps dans la tradition medico-philosophique antique,* Paris, 1981. *Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study ivith a Running Commenlary,* edited and completed from the papers of the late E. de Strycker, Leyda, 1994.

M.-D. Richard, *L'enseignemenl oral de Platon. line nouvelle interpreta/ion du p/atonistne,* prefaţă de P. Hadot, Paris, 1986 (traducerea textelor şi bibliografia asupra teoriilor privind învâţământul oral la Platon). J.C. Thom, *The Pythagorean Goldan Verses wilh Introduction and Commentary,* Leyda, 1995 (text, trad., corn. *Versurilor de aur* pitagorice). A.C. Van Geytenbeeck, *Musonius Rufus and Greek Diatribes,* Assen, 1963. W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens,* Gottingen, 1982 (Platon nu ne învaţă o ştiinţă, ci priceperea în a face).

Ediţiile româneşti utilizate au fost indicate în notele de . subsol, atunci cînd a fost cazul (n.tr.).

Cronologie

Semnul ± indică faptul că data propusă este aproximativă: este adesea cazul perioadelor de activitate şi predare ale filosofilor; în general, am ales date care corespund noţiunii antice de *akme,* adică momentul cînd persoana ajunge la maturitate sau la apogeul activităţii şi al renumelui său.

Se vor afla detalii utile bio-bibliografice despre diferiţi filosofi în R. Goulet, *Dictionnaire desphilosophes antiques,* I, *Abammon ă Axiothea,* II, *Babelyca ă Dyscolius,* Paris, 1994.

850-750 700 ? 65O± ?
640± 600-550
600±
594±
56O±?
54O±?
54O±? 532+
504±

înainte de Isus Hristos

Compunerea poemelor homerice Hesiod

Călătoria lui Aristeu din Proconnesia spre Asia Centrală şi compunerea poemului *Arimaspea* Epimenide face un sacrificiu expiator la Atena, în coloniile greceşti din Asia Mică, apariția primilor gînditori: Thales din Milet prezice eclipsa soarelui din 28 mai 585, Anaximandru, Anaximene. Figurile, în acelaşi timp istorice şi legendare, ale celor Şapte înțelepți: Solon, Pittakos din Mytilene, Chilon din Sparta, Bias din Priene, Periandru din Corint, Cleobul din Lindos, Thales din Milet.

Solon, om de stat şi poet atenian, considerat apoi unul dintre cei Şapte înțelepți.

Abaris, personaj pus În relație cu Pitagora de tradițiile pitagorice şi platoniciene.

Xenofan din Colofon emigrează din Colofon, colonie grecească din Asia Mică şi ajunge în Elea, colonie grecească din Italia de Sud. Theognis, poet elegiac: morala aristocratică. Pitagora, originar din insula Samos, emigrează în coloniile greceşti din Italia de Sud, Crotona, apoi Metaponte. Se spune despre Pitagora că era o reîncarnare a filosofului (legendar) Hermotim din Clazomenai. Heraclit din Efes (colonie grecească din Asia Mică), învățăturile lui Buddha, ale lui Confucius.

490-429 Datele naşterii şi morții ale omului de stat atenian Pericle.
470± Anaxagoras din Clazomenai.
460± Empedocle din Agrigent.
450± Parmenide din Elea; Zenon din Elea; Melissos din Samos.
450± Avîntul mişcării sofistice: Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias, Trasimachos, Antiphon, Critias.
450± Herodot, istoric.
440+ Democrit din Abdera.
435± învățăturile lui Socrate la Atena.
432 Proces de impietate la Atena împotriva lui Anaxagoras ce trebuie să se exileze.
432/431 Bătălia din Potideea la care a participat Socrate.
431-416 Alcibiade, om politic atenian, discipol al lui Socrate.
403+ Redactarea operei istorice a lui Thucydides.
423+ Reprezentarea piesei lui Aristofan, *Norii,* ce ridiculizează învățătura lui Socrate.
399 Proces de impietate la Atena împotriva lui Socrate care este condamnat la moarte.
399+? Antistene, Aristip din Cyrene, Euclid din Megara, discipoli ai lui Socrate îşi fondează propriile lor şcoli.
390± Isocrate deschide o şcoală la Atena unde predă „filo-sofia" ca şi cultură generală.
389-388 Prima călătorie a lui Platon în Italia de Sud şi în Sicilia. întîlnirea cu Dion din Siracuza.
388/387 Platon îşi întemeiază şcoala la Atena, în gimnaziul numit Academia. Principalii membri ai Academiei: Eudox, Heracleide, Xenocrate, Speusip, Aristotel, Theaitetos; două femei: Axiotheia, Lastheneia.
370-301 Zhuang-Zi, filosof chinez care-l prezintă pe Lao-Zi ca pe maestrul său.
367-365 Eudoxos din Cnidos îl înlocuieşte pe Platon la conducerea Academiei în timpul celei de-a doua călătorii în Sicilia, la Dionysos al II-lea din Siracuza.
361-360 Heracleide din Pont îl înlocuieşte pe Platon la conducerea Academiei în timpul celei de-a treia călătorii în Sicilia.
36O± Diogene Cinicul, discipolul lui Antistene.
36O±? Eschine (Aischines) din Sphettos, discipolul lui Socrate, predă la Atena şi compune dialoguri ce-l pun în scenă pe Socrate.
35O± ? Xenofon, discipolul lui Socrate Îşi scrie amintirile *(Metno-rabiliă)* despre Socrate.
349/348 Moartea lui Platon. Speusip îi succede la conducerea şcolii.
339/338 Alegerea lui Xenocrate, ca scolarh al Academiei, succe-. sorul lui Speusip.

336 Venirea pe tron a lui Alexandru cel Mare, regele Macedoniei.
335 Aristotel îşi întemeiază propria şcoală la Atena. Membri importanți ai şcolii sale: Theofrast, Aristoxenes, Dicearh, Clearh (s-au găsit documente epigrafice care atestă existența unei călătorii a acestuia din urmă într-un oraş grecesc situat pe locul actualului Ai Khanum în Afganistan).
334 Expediția lui Alexandru în Persia şi India. Iau parte Anaxarh din Abdera, discipolul lui Democrit, Pyrrhon, Onesicritos.
328± Prima generație de discipoli ai lui Diogene Cinicul: Monim, Onesicritos, Hipparchia, Metrocles, Menipp, Menedem.
326-323 înțeleptul indian Calanus îi întîlneşte pe greci în timpul sejurului lui Alexandru la Taxila şi se sinucide puțin timp înainte de moartea lui Alexandru.
323 Moartea lui Alexandru la Babilon. Perioada tulbure care urmează însoțeşte formarea diferitelor monarhii elenistice.

322± Moartea lui Aristotel. îi urmează Theofrast. 321 Menandru, poet comic, probabil influenţat de Epicur. 32O± Activitatea filosofică a lui Pyrrhon din Elis. Are ca discipoli pe Philon din Atena şi pe Timon din Atena. 312 Moartea lui Xenocrate. La conducerea Academiei este ales Polemon. 306 Epicur fondează la Atena şcoala sa. Primii discipoli: Herodot, Pytocles, Hermarc, Metrodor, Polyenus, Leonteus din Lampsacos, Themista, Leontion, Colotes, Apollonides. Prieten: Idomeneus. 301+ Zenon din Cition fondează şcoala -stoică- la Atena. Primii discipoli: Perseu, Ariston din Chios, Cleanthe din Assos.

300± *Elementele* lui Euclid (din Alexandria). 300± Crantor, scolarh al Academiei. ^95± înfiinţarea în Alexandria, de către Ptolemeu I, a unui centra de studii ştiinţifice, numit *Muzeul,* la care este asociat Demetrius din Phaleron, un aristotelician şi unde predă de exemplu, la sfîrşitul secolului III Î.Hr. Aristarh din Samos şi medicul Herofil. '87/286 Straton din Lampsacos îi urmează lui Theofrast ca scolarh al şcolii peripatetice. ^83-239 Antigonas Gonates, regele Macedoniei, protejează filosofii, mai ales pe cei stoici (Cleanthes). "6-241 Arcesilaos, scolarhul Academiei, dă şcolii o orientare •critică».

268± Lycon îi succede lui Straton din Lampsacos ca scolarh al şcolii peripatetice.

262± Cleanthes este şef al şcolii stoice, la moartea lui Zenon.

235± Stoicul Sphairos, discipolul lui Zenon şi al lui Cleanthes, sfătuitor al regelui Spartei, Cleomenes al III-lea, (şi) probabil şi al predecesorului său Agis al IV-lea, cărora le-a inspirat adoptarea unor reforme sociale.

23O± Hrisip, şeful şcolii stoice, la moartea lui Cleanthes.

212 Arhimede din Siracuza, astronom, matematician şi inginer, este ucis de soldaţii romani în timpul asediului Siracuzei.

l64± Carneade, scolarh al Academiei.

155 Solie trimisă de atenieni la Roma pentru a obţine ca Atena să fie scutită de o amendă foarte mare. Ea cuprindea trei filosofi: academicianul Carneade, aristo-telicianul Critolaos şi stoicul Diogene din Babilon. 1

150+ Antipater (sau Antipatros) din Tars, şeful şcolii stoice.

149-146 Supunerea Macedoniei şi Greciei faţă de Roma.

144± Stoicul Panetius este admis în „cercul" familiei Scipio. îi succedă în 129 lui Antipater la conducerea şcolii stoice.

133+ Blossius, stoic, discipolul lui Antipater, inspiră la Roma reformele sociale ale lui Tiberius Gracchus şi, probabil, la Pergam revolta lui Aristonicos, care doreşte eliberarea tuturor sclavilor şi egalitatea cetăţenilor.

110± Philon din Larissa şi Charmadas predau la Academie.

106-43 Cicero, om de stat roman, ale cărui tratate politice sînt inspirate, în cea mai mare parte, de „Academia" timpului său (Carneade, Philon din Larissa, Charmadas, Antiochus din Ascalon).

99± Quintus Mucius Scaevola Pontifex, Rutilius Rufus, oameni de stat romani, stoici.

97-55 Lucreţiu, epicureu, autorul poemului *De renan natura.*

95-46 Canton din Utica, om de stat roman şi filosof stoic.

87 Atena este cucerită de romani. Jefuirea oraşului de trupele lui Sylla.

79 Antiochus din Ascalon îşi deschide propria şcoală la Atena; se opune atitudinii „critice" adoptată de Academie de la Arcesilaos pînâ la Philon din Larissa.

60± Diverse manifestări ale unei renaşteri a pitagorismului-

50±? Apollophanes din Pergam, filosof epicureu.

50+ Philodemos din Gadara, filosof epicureu, prietenul Iu' Calpurnius Pison (care era tatăl vitreg al lui Iuliu[s] Caesar). Un mare număr din scrierile sale au fost găsit[6] în vila Papirusurilor din Herculanum.

49± Diodor din Sicilia, istoric.

44 Asasinarea lui Iulius Caesar.

43 Junius 'Brutus, om politic roman, asasinul lui Caesâfi asistă la Atena la lecţiile platonicianului Theonine[5]

(ultimul filosof, predînd la Atena, a fost numit „academic[1], şi anume „critic"). Instituţiile şcolare fondate de Platon, Aristotel şi Zenon dispar în ultimii ani ai Republicii romane. Subzistă numai instituţia întemeiată de Epicur. Reluînd moştenirea doctrinară a lui Platon, Aristotel şi Zenon, se deschid noi şcoli în alte oraşe şi chiar în Atena.

35± Eudoros din Alexandria, filosof platonician.

30± Bătălia de la Actium; moartea Cleopatrei, ultima regină a Egiptului. Sfîrşitul epocii elenistice.

30 ? Inscripţia epicureică gravată prin grija lui Diogenes din Oinoanda în oraşul natal (şi datată, de anumiţi savanţi, în secolul II după Isus Hristos).

7± Amynias din Samos, filosof epicureu.

După Isus Hristos

Imperiul roman

29/30
40±
48-65
60 93-94

100+
120+
Octavianus primeşte din partea senatului *imperium-ul* şi titlul de August. Sfîrşitul Republicii romane şi debutul Imperiului. în această perioadă înfloreşte literatura latină: Horaţiu, Ovidiu. Arius Didyme, sfătuitorul lui Augustus şi autorul unui manual doxografic privind dogmele diferitelor şcoli filosofice. Sextius, tată şi fiu, filosofi romani influenţaţi de stoicism şi pitagorism, care au exercitat o mare influenţă asupra gîndirii lui Seneca.
Crucificarea lui Isus din Nazaret la Ierusalim. Philon din Alexandria, platonician, unul dintre scriitorii cei mai importanţi ai iudaismului elenistic. Va exercita o puternică influenţă asupra „filosofiei" creştine. Seneca, filosof stoic, preceptor, apoi sfătuitor al împăratului Nero. După 62, se consacră doar activităţii filosofice, în 65, este constrîns de către împărat să se sinucidă. Ammonius Saccas, platonician, predă la Atena. Plutarh din Cheroneea l-a audiat.
Expulzarea din Roma a tuturor filosofilor de către împăratul Domitian. Alungat din Roma, stoicul Epictet, elevul lui Musonius Rufus, întemeiază o şcoală la Nicopolis, pe coasta grecească a Adriaticii. Venirea pe tron a împăratului Nerva. Plutarh din Cheroneea, platonician, de tendinţă „critică". Debutul activităţii literare a apologeţilor creştini, în special Justin, Athenagora, Theofil din Antiohia, care prezintă creştinismul ca pe o filosofic

129-200 Viaţa lui Galenus din Pergam, medic şi filosof.
133± Basilide, primul gnostic „reperabil din punct de vedere istoric", îşi predă învăţătura în Alexandria.
140 Valentin, gnostic, predă la Roma în timpul lui Antonin cel Pios.
14O± Favorinus din Arles, platonician de tendinţă „critică".
146 Calvisius Taurus, platonician, predă în Atena. Aulus--Gallus este elevul său.
147+ Claudiu Ptolemeu, astronom, matematician, geograf.
150+ Apuleius din Madaura, platonician.
150±? Numenius şi Cronius, platonicieni.
150±? Alcinoos, platonician, autorul unui rezumat al platonismului *(Didas kalikos).*
150± Albinos, platonician, autorul unei *Introduceri la dialogurile lui Pluton,* predă la Smirna.
155± Maxim din Tyr, retor şi filosof platonician.
l60± Lucian, scriitor satiric, influenţat de cinism.
161-180 Domneşte împăratul Marcus Aurelius, stoic, puternic influenţat de Epictet.
176 Marcus Aurelius întemeiază la Atena catedre de filoso-fie pentru cele patru principale secte: platoniciană, aristotelică, stoică şi epicureică, plătite din fondurile imperiale.
176± Atticos, filosof platonician. Predă la Atena, la catedra fondată de Marcus Aurelius.
177± Compunerea *Nopţilor atice* de Aulus-Gallus.
177+ Celsus, filosof platonician, polemist anticreştin.
180 Alexandria şi Cezareea din Palestina devin centre de învăţare a „filosofiei" creştine: Pantene, Clement din Alexandria, Origene, Grigorie Taumaturgul, Eusebiu din Cezareea.
190± Sextus Empiricus, medic, filosof sceptic, graţie căruia cunoaştem argumentele sceptice anterioare, Enesidem (miji. sec. I. Î.Hr.?) şi Agrippa (dificil de datat).
198± Alexandru din Aphrodisia predă filosofia aristotelică la Atena (?) şi publică numeroase comentarii la operele lui Aristotel.
200± Diogenes Laertios, autorul unei lucrări intitulate *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor.*
244-270 Plotin, elevul lui Ammonius Saccas, întemeiazăja Roma o şcoală platoniciană (= neoplatoniciană). îi au ca discipoli pe Porfir, Amelius, Castricius, Rogatianus. u[1] unele din scrierile sale se găsesc dezbateri cu gnosticii-
300± Debutul monahismului creştin. Antonie se retrage î[n] deşert. Athanasie din Alexandria îi va scrie viaţa în 35°-

Imperiul creştin
312-313 Convertirea la creştinism a împăratului Constantin, care promulgă edictul de la Milano, asigurînd toleranţa practicării cultului creştin.
313± Iamblichos întemeiază o şcoală platoniciană (= neoplatoniciană) în Siria, probabil la Apameea. A influenţat puternic neoplatonismul posterior prin importanţa atribuită tradiţiei pitagorice şi practicilor teurgice. Scrie numeroase comentarii asupra lui Platon şi Aristotel. I-a avut ca discipoli, între alţii, pe Aidesius din Cappadocia şi Theodor din Asine.
361-363 Domnia lui Iulian împăratul, filosof neoplatonician, elevul lui Maxim din Efes (în tradiţia lui Iamblichos), dînd naştere unei reacţii împotriva creştinismului, inspirată de neoplatonism.
36O± Avîntul „monahismului savant": Vasile din Cezareea, Grigorie din Nazianz, Grigorie din Nyssa, Evagrie Ponticul.
375± Plutarh din Atena: naşterea şcolii platoniciene (=neo-platoniciene) din Atena.
386-430 Activitatea literară a lui Augustin.
400 înflorirea învăţăturii neoplatoniciene în Atena şi Alexandria (şcoli private): Sirianus, Produs, Damascius, Hiero-cles, Hermias, Ammonius, Simplicius, Olympiodor. Nu se pot observa diferenţe doctrinale importante între neoplatonicienii care predau în secolul V şi VI în Atena şi cei, ca Hierocles, Hermias, Ammonius şi Olympiodor, ce predau în Alexandria. Numeroase comentarii asupra lui Platon şi Aristotel, redactate între alţii de Sirianus, Produs, Hermias, Ammonius, Olympiodor, Philopon, Simplicius. Neoplatonismul este un centru de rezistenţă la creştinism.
împăratul Iustinian interzice paginilor să mai predea. Filosofii neoplatonicieni Damascius, Simplicius şi Priscian părăsesc Atena pentru a se refugia în Persia. După tratatul de pace încheiat între Chosroes şi Iustinian, se instalează la Carrehae, pe teritoriul bizantin, dar sub influenţă persană, şi continuă aici predarea lor.
^29± Neoplatonicianul Ioan Philopon se converteşte la creştinism, după toate aparenţele din cauza măsurilor de interzicere de a preda impuse pâgînilor de către Iustinian.
5<i0± Dorotheu din Gaza, scriitor monastic.

Index de concepte:

Î

M

Index de concepte

Index de nume proprii

Asteriscul indică faptul că persoana figurează în cronologie.

B

H

I

K

M

N

O

Cuprins

în colecţia PLURAL au apărut

1. Adrian Marino - *Pentni Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*
2. Lev Şestov - *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Câlinescu - *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly - *Dandysmul* .
5. Henri Bergson - *Gîndirea şi mişcarea*
6. Liviu Antonesei - *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu - *Inconsistenţa miturilor: Cazul Mişcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert - *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valery - *Criza spiritului şi alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu - *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismâneanu - *Balul mascat*
12. Ignaţiu de Loyola - *Exerciţii spirituale*
13- * * * - *Testamentum Domini* (ediţie bilingvă)
14. Adrian Marino - *Politică şi cultură*
15. Georges Duby - ***Anul** 1000*
16. Vasile Gogea - *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov - *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson - *Materie şi memorie*
19- Iosif Sava - *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu - *Naţionalişti, antinaţionalişti... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tânase - *Revoluţia ca eşec*
22. Nikolai Berdiaev - *Sensul istoriei*
23- Francoise Thom - *Sftrşiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard - *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. - *Fenomenologie şi teologie*
26. Thierry de Montbrial - *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul - *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury - *De ce s-a făcut Dumnezeu om ?*
29. Alexandru Paleologu - *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik - *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*
31. Liviu Antonesei - *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*
32. Mircea Carp - „ *Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert - *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*
34. Nicolae Breban - *Riscul în cultură*

35. Iosif Sava - *Invitaţii Eutberpei. 8 Serate TV*
36. A. Van Gennep - *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh - *Duşmanii noştri cei iubiţi. Mici cronici din Europa Răsăriteană şi de prin alte părţi*
38. Cristian Bădiliţă (ed.) - *Eliadiana*
39- Ioan Buduca - *Şi a fost seară, şi a fost dimineaţă*
40. Pierre Hadot - *Ce este filosofia antică*

PLURAL M

1. Emile Durkheim - *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep - *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg - *Istorie nocturnă*

4. Michel de Certeau - *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz - *Eseuri de teodicee*
6. J. Martin Velasco - *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * - *Marele Inchizitor. Dostoievski- lecturi teologice*
8. Raymond Trousson - *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch - *Regii taumaturgi*

în pregătire:
Leon Wieseltier - *împotriva identității*
* * * - *Apocalipsa Sfîntului Pavel* (ediție bilingvă)
Marcel Mauss - *Eseu despre dar*
Jean Delumeau - *Păcatul şi frica*
Ștefan Afloroaei - *Cum este posibilă filosofia în Răsăritul Europei*
Cicero - *De divinatione* Adriana Babeți - *Despre arme şi litere* Diogenes Laertios - *Despre viețile şi doctrinele filosofilor* Filostrat - *Viața lui Apollonius din Tyana* Paul Zumthor - *Babei sau nedesăvîrşirea* J. Derrida - *Fantomele lui Marx* VI. Jankelevitch - *Iertarea* Guy Scarpetta - *Elogiul cosmopolitismului*

Bun de tipar : septembrie 1997 Apărut : 1997 Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266 . 6600, Iaşi • Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111; (032)217440 (difuzare); E-mail: polirom@mail.cccis.ro
Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iaşi
Calea Chişinăul ti nr. 32 ~*k J&* Tel.: (032) 230323 ; Fax: (032) 230485

ESEU

La întrebarea „Ce este filosofiia antică?", tradiția universitară răspunde printr-o istorie a doctrinelor şi a sistemelor, răspuns determinat, de la încînce aturi, de voința creştinismului de a-şi însuşi înțelepciunea ca asceză. La aceeaşi întrebare, Pierre Hadot aduce un **răspuns** cu totul nou: de la Socrate şi Platon, poate chiar de la presoci atici, pînă la începutul creştinismului, fiJosofia decurge întotdeauna dintr-o opțiune inițială pentru un mod de viață, o viziune globală a universului, o decizie fermă de a trăi lumea cu ceilalți, în colectivitate sau în şcoală. Din conversiunea individului rezultă discursul filosofic care va mărturisi alegerea de existență ca reprezentare a lumii. Filosofia antică nu este, aşadar, un sistem, ci un exercițiu pregătitor la înțelepiciune, un exercițiu spiritual.

• *Istoria „filosofiei" nu se confundă cu istoria filosofilor, dacă înțelegem prin „filosofii" discursurile teoretice şi sistemele filosofilor. Pe Ungă această istorie, este loc, într-adevăr, pentru un studiu al comportamentelor şi al vieții filosofice... Nu s-ar putea defini filosoful, nu numai ca un profesor sau un saiitor ce dezvoltă un discurs filosofic, ci, conform reprezentării constante în Antichitate, ca un om ce duce o viață filosofică? Ar trebui ca fiecare să aştepte să-şi construiască un sistem filosofic pentru a trăi în mod filosofic? Dar ce înseamnă să trăieşti ca un filosof?Ce este practica filosofiei?»* (Pierre Hadot)

EDITURA POLIROM ISBN 973-683-008-X